Octavio Nicolas Derisi

LA DOCTRINA DE LA INTELIGENCIA DE ARISTOTELES A S. TOMÁS

Índice General

PROLOGO

INTRODUCCION

CAPITULO I. MÉTODO ARISTOTÉLICO-TOMISTA

CAPITULO II. PRINCIPIOS GENERALES DE LA PSICOLOGIA ARISTOTÉLICO-TOMISTA RELACIONADOS CON NUESTRO TEMA.

CAPITULO III. LA INTELIGENCIA Y LA INTELIGIBILIDAD SE CONSTITUYEN EN DEPENDENCIA DE LA INMATERIALIDAD. I. EL CONOCIMIENTO, EN GENERAL, CAUSADO POR LA INMATERIALIDAD.

CAPITULO III. LA INTELIGENCIA Y LA INTELIGIBILIDAD SE CONSTITUYEN EN DEPENDENCIA DE LA INMATERIALIDAD. II. LA INTELIGENCIA ES UNA FACULTAD ENTERAMENTE INORGÁNICA O ESPIRITUAL.

CAPITULO III. LA INTELIGENCIA Y LA INTELIGIBILIDAD SE CONSTITUYEN EN DEPENDENCIA DE LA INMATERIALIDAD. III. LAS GRADOS DE LA PERFECCIÓN DEL CONOCIMIENTO SON LOS GRADOS DE LA PERFECCIÓN DEL SER.

CAPITULO IV. EL OBJETO DE LA INTELIGENCIA HUMANA

CAPITULO V. LA ESPECIE INTELIGIBLE O DETERMINACIÓN OBJETIVA DE LA INTELIGENCIA

CAPITULO VI. LOS DOS ENTENDIMIENTOS: AGENTE Y POSIBLE. I. INTRODUCCIÓN.

CAPITULO VI. LOS DOS ENTENDIMIENTOS: AGENTE Y POSIBLE. II. EXISTENCIA DEL ENTENDIMIENTO AGENTE

CAPITULO VI. LOS DOS ENTENDIMIENTOS: AGENTE Y POSIBLE. III. EL ENTENDIMIENTO POTENCIAL Y PASIVO (NOUS DINAMEI KAI NOUS PATETIKOS) EN ARISTÓTELES.

CAPITULO VI. LOS DOS ENTENDIMIENTOS: AGENTE Y POSIBLE. IV. EL ENTENDIMIENTO AGENTE (NOUS POIETIKOS) EN ARISTÓTELES.

CAPITULO VI. LOS DOS ENTENDIMIENTOS: AGENTE Y POSIBLE. V. EL ENTENDIMIENTO AGENTE POTENCIAL O POSIBLE EN S. TOMÁS.

CAPITULO VII. EL ACTO DE INTELECCION

CAPITULO VIII. EL ENTENDIMIENTO ESPECULATIVO Y PRACTICO.

CAPITULO IX. CONCLUSION. LA PSICOLOGIA ARISTOTELICO-TOMISTA IMPLICADA EN SU DOCTRINA EXPUESTA DE LA INTELIGENCIA

BIBLIOGRAFIA

NOTAS

Octavio Nicolas Derisi

LA DOCTRINA DE LA INTELIGENCIA DE ARISTOTELES A S. TOMÁS

PROLOGO

Este libro no quiere ceñirse a una mera exposición histórica del pensamiento aristotélico-tomista sobre la inteligencia, como podría serlo de Platón, de Kant, de Heidegger o de cualquier otro filósofo o escuela filosófica, ni siquiera de su desarrollo orgánico desde el Filósofo griego al Filósofo medioeval. Sin dejar de ser una exposición histórica, fielmente elaborada sobre los textos de los dos autores mencionados, pretende desentrañar la verdadera naturaleza de la inteligencia.

La historia de la filosofía aristotélico-tomista sobre el tema permite y hasta entraña la comprehensión y fundamentación de la auténtica esencia de la inteligencia, precisamente porque el tomismo -y el aristotelismo en la medida de su perennidad y supervivencia incluida en el desarrollo de aquél- no es un sistema -uno de tantos- sino la sistematización de la verdad de las cosas -también de la inteligencia- la síntesis organizada sobre y de acuerdo a las exigencias de la realidad. Algunos filósofos parecen haberse propuesto como valor supremo de sus investigaciones la originalidad, otros la problematicidad, quienes la independencia e inmanencia de la inteligencia frente a su objeto o la autonomía moral de la voluntad, sin que pretendamos negar a estos filósofos -nos referimos naturalmente a los que merecen el nombre de tales- hayan buscado también la verdad. Sin embargo, la inquisición de la verdad no aparece como la preocupación sobresaliente de sus investigaciones y en todo caso nunca como la única. Pero hay un sistema distinto de todos los demás, que ha buscado únicamente la verdad y que ha logrado alcanzarla en una síntesis orgánica, en sus puntos fundamentales al menos: es el tomismo. De ahí su frescura y perennidad, como la verdad que encierra, llegada hasta él por la savia misma del ser del que se nutre e incorpora. Sus principios son eternos como la verdad del ser que los engendra. Porque el tomismo no es más que la comprehensión -no racionalista sino intelectualista-conceptual, en la medida que él mismo se encara de precisar, de acuerdo siempre a las exigencias del ser- de la realidad en toda su gama ontológica; una inteligencia vuelta y alimentada por el ser, por todo el ser, que logra de este modo la cohesión de un pensamiento orgánico como la realidad armónica y total que expresa y con la que está vital e intencionalmente identificada. El tomismo es el ser aprehendido en lo que es, en la medida abstractiva y analógica de los pobres conceptos humanos.

Por eso tampoco es un sistema acabado. Lo está en sus principios, en las líneas generales de su estructura, en una palabra, en lo que hemos dado en llamar su espíritu, en su posición fundamental realista e intelectualista de una inteligencia sostenida y sometida al ser, insertada en las entrañas mismas del ser, posición que no es sino la fundamentación filosófica, la justificación racional de las tendencias más profundas e incoercibles del espíritu humano y del hombre todo, de esta pre-filosofía o filosofía en germen que es el sentido común. Pero a la vez y en fuerza de esos mismos principios, permanece siempre abierto y anhelante del ser, en continuo desarrollo, aplicado a la solución de los nuevos problemas

ontológicos y al esclarecimiento de los aspectos inexplorados del ser, para incorporarlos a su sistema. Y el ser presenta de continuo inagotables facetas que aprehender en extensión y en profundidad.

Esta singular situación del tomismo, de perennidad en su estructura y de progreso en su material asimilado, permite al investigador tomista contemporáneo, al par que la fidelidad a los principios del Doctor Angélico -invariables en su valor como la verdad inmutable del ser que expresan-, la originalidad y el esfuerzo personal, el avance en la verdad mediante una mayor penetración en las entrañas del ser, que ofrece para cada siglo y para cada época nuevos problemas y siempre en los problemas eternos de todos los tiempos, cada vez en más profundos planos que iluminar y aprehender. Mas al ahondar con aquellos principios los mismos problemas del Aquinate o adentrarse en los senderos todavía -en todo o en parte- inexplorados, las conquistas del ser que son las conquistas de la verdad- así logradas en hon dura o en extensión, vendrán a incorporarse a esta síntesis armónica y siempre abierta del tomismo, en donde encuentren su precisa ubicación, como si se la hubiese estado aguardando de antemano. Nada hay que venga del ser, y consiguientemente verdadero, que no sea incorporable al tomismo; más, que no lo reclame y exija él como suyo, como patrimonio de su herencia, desde que el tomismo no es sino la aprehensión inteligible y sistemática del ser en sus constitutivos intrínsecos y en sus causas extrínsecas. De ahí arranca, como de su raíz, su perennidad -como la verdad del ser- y por otra, su continuo crecimiento, no por un eclecticismo de yuxtaposición, muerto, sino por una asimilación orgánica. De ahí también esa facilidad connatural con que las conquistas de la realidad asimiladas por la inteligencia se ajustan e incorporan a la síntesis tomista y se avienen a las exigencias de sus principios, que a las veces y a primera vista semejantes desenvolvimientos y crecimientos doctrinales parecerían estar ya contenidos en las mismas fórmulas del Angélico Doctor, quien en ellas, en su universal justeza y en principio -ese es su mérito- las había alcanzado de-antemano como en germen. ¡Con tan gran fidelidad al ser y a sus exigencias han sido ellas expresadas por el Aquinate, que todo lo que es del ser, todo nuevo aspecto que se tiene de él o en que se ahonde, resulte encontrarse dentro de las exigencias de aquéllas y encuadrarse justamente en sus líneas!

Todo esto nos lleva a encuadrarse conclusión de que el más auténtico discípulo de Santo Tomás no es precisamente quien repita fielmente sus principios con una intelección más o menos exacta de su contenido; sino quien posesionándose y armándose de ellos, asimilando en toda su comprehensión y en toda su fuerza su espíritu -sin claudicaciones y desviaciones, por otra parte- ahonde en su alcance -progreso en profundidad- y proyecte su luz sobre nuevos problemas -progreso en extensión-; y también de que es espiritualmente más tomista el filósofo, que sin conocer a Sto. Tomás y sin deformar contra naturam el sentido esencialmente trascendente y realista del espíritu -de la inteligencia y voluntad, hechas para el ser, como verdad y bien, respectivamente trabaja por penetrar más y más en las estructuras o esencias del ser, que el tomista en posesión tranquila de una verdad que no alcanza a profundizar y enriquecer. Aquél encontrará en su término como connaturalmente, el tomismo; éste corre el riesgo de extraviarse y perder el sentido y el alcance de la doctrina que profesa, reteniendo tan sólo las fórmulas muertas -que repite sin comprender- de un sistema vivo, y en continuo desarrollo vital, como que es la misma inteligencia en posesión de su objeto, cual es el tomismo.

Aunque circunstancialmente escrito[1], con una preocupación eminentemente histórica de traducir con fidelidad el pensamiento del Estagirita sobre la inteligencia y de su desarrollo orgánico, purificación y enriquecimiento alcanzado en Sto. Tomás, este estudio pretende ofrecer una visión de síntesis psicológica del más fiel y genuino cuño aristotélicotomista sobre el conocimiento en toda su cohesión, a la vez que la profundización de sus nociones y principios básicos -v. g., la inmaterialidad y el acto como constitutivo y determinación del grado del conocimiento, la noción pura del conocimiento en sí, etc.- y poner en relieve la significación y trascendencia realmente extraordinaria de esta doctrina tomista de. la inteligencia, punto de encuentro de todas las tesis fundamentales del sistema -como que la inteligencia es "el lugar de todas las formas o esencias" (Aristóteles)- en la cual está contenida y reflejada íntegramente la psicología y la metafísica de Sto. Tomás. Todas y cada una de nuestras afirmaciones así como también nuestra síntesis total y aun las parciales -v. g. la referente al acto como constitutivo del conocimientoson aristotélico-tomistas, tomistas sobre todo; contenidas expresamente en su acervo doctrinal o expresión de su desarrollo orgánico en la línea de sus exigencias, impuestas como el desenvolvimiento natural de sus principios profundizados y aplicados a nuevos aspectos de la realidad. Tal es al menos nuestra intención. ¡Quiera Dios lo hayamos alcanzado!

En todo caso este libro pretende contribuir a la restauración de la cultura por la recuperación de la inteligencia, de su esencial sentido trascendente y realista, de su naturaleza espiritual dependiente sin embargo de los sentidos en cuanto a su objeto, de su valor, de su supremacía espiritual, perdida en el

hombre moderno. Todas las desviaciones y claudicaciones de éste tienen su punto de partida, en un orden puramente natural, en una desviación de su propio espíritu: de una inteligencia - y voluntadesencialmente vuelta hacia la verdad -y el bien- del ser trascendente, del Ser divino en definitiva, y violentamente arrancada -de ,su objeto y encerrada en una subjetividad estéril y contradictoria de su propia inmanencia anhelante de la Infinitud y condenada a devorar sus propias y míseras entrañas. Renunciando así -so pretexto de una exaltación divina- al humilde sometimiento a su propio objeto, el ser, que la enriquece en su último término con la Verdad y Ser divino, la inteligencia humana, reducida así a su inmanencia vacía de objeto real. sin la guía firme de la verdad del ser, ha sido arrastrada violentamente como mísera esclava por todos los senderos del error, usada vilmente para justificar todos los vicios y desconocida en su noble alcurnia y realeza de rectora de los destinos del hombre y de su cultura y hasta negada en su propia naturaleza espiritual. Reiteradamente -con una insistencia que sólo la magnitud e importancia del tema justifican- nos heraos ocupado, desde el ángulo gnoseológico, de defender el calor real, ontológico, de la inteligencia, del sometimiento al ser, como el cínico camino de su grandeza, como el único acodo de reconquistarla y centrarla en su verdadero objeto y de devolverla así a su propia vida y dignidad, y con ello de devolver al hombre entero a su auténtico ser y recuperarlo para su plenitud trascendente divina [2]. Completando esa contribución, desde el ángulo psicológico, en favor de la inteligencia, que es en definitiva en favor del hombre y de su cultura, queremos hoy esforzarnos por situarla en su debido trono de honor dentro del hombre y frente a su objeto, reconquistándola para su propia naturaleza de un alma espiritual unida sustancialmente al cuerpo y, como tal, con un objeto que trasciende lo puramente sensible pero que no llega a ella sino por el ministerio de los sentidos materiales.

Plegue a Dios bendecir nuestro trabajo y hacer que estas páginas, brotadas de una inteligencia apasionadamente enamorada del tomismo -porque enamorada de la verdad y nada más que de la verdadcontribuyan a recuperar para la verdad la propia inteligencia del hombre moderno N, darle con ella el instrumento para encauzar íntegramente stt ser y su vida hacia la verdad, para enamorarse de la verdad -que es siempre un comienzo del amor de la Verdad de Dios- y encaminarse de este modo hacia la recuperación total de sí mismo y de su cultura, que sólo encontrará cuando, olvidado un tanto más de sí, emprenda la marcha por el sendero de la trascendencia de 'la verdad del ser, que conducen y culminan en su término de la Verdad del Ser de Dios.

Octavio Nicolás Derisi

La Plata, Seminario Metropolitano Mayor "S. José", en la festividad de la Ascensión del Señor de 1945.

1. "Si es verdad, ha escrito Boutroux, que en algunos hombres se encarna a veces el genio de un pueblo, y que estos vastos y poderosos espíritus son como el acto y la perfección en quienes todo un mundo de virtualidades encuentra su término y acabamiento, Aristóteles, más que ningún otro, ha. sido ese hombre: en él el genio de Grecia ha encontrado su expresión universal y perfecta. Lo que evocamos, pues, en este momento es más que el pensamiento de un individuo, considerable por lo demás, es el espíritu de la misma Crecia llegada al apogeo de su grandeza intelectual" [3].

Superadas las doctrinas de los "físicos" y de los pitagóricos, quienes colocaban el principio último de las cosas en algo material o en el número, respectivamente, alcanzado por Parménides el ser como el objeto formal de la inteligencia y de la filosofía, elaborada la teoría socrática del concepto [4]. Sobre la esencia universal de las cosas, teoría que Platón llevara hasta el realismo exagerado de las ideas universales subsistentes [5], toca finalmente á Aristóteles centrar definitivamente la inteligencia en su verdadero objeto formal proprio, el ser o esencia abstractamente universal de las cosas individuales materiales concretas [6]. El objeto primero e inmediatamente alcanzado por nuestra inteligencia es la esencia universal y abstracta de los objetos materiales, aunque a partir de él y por sucesivas abstracciones formales, la inteligencia llega a posesionarse del objeto formal de toda inteligencia: el ser en cuanto ser. Ya habremos de ocuparnos expresamente de este punto en su debido lugar (cfr. c. IV, n. 3) . Lo que queremos subrayar aquí es este principio fundamental del realismo que esclarece y da fisonomía propia a la filosofía de Aristóteles y luego a la de S. Tomás. Porque todo el sistema de Aristóteles se constituye como un vigoroso esfuerzo de esclarecimiento del ser de las cosas. Aristóteles no duda del valor real del ser y de sus principios, objeto de la inteligencia. En el libro IV de su Metafísica se ocupa expresamente de él, estableciendo de este modo contra el relativismo de Protágoras y, en general, contra el escepticismo, las bases consistentes de una gnoseología realista, que habían de pasar a la escolástica como un valor definitivamente conquistado [7]. La investigación de Aristóteles se apoya y se desarrolla sobre este principio fundamental del realismo gnoseológico, y sólo busca descifrar el secreto del ser de las cosas, sobre todo de las cosas materiales y vivientes que le rodean. Y bien que Aristóteles sea autor de todo un sistema metafísico del ser en cuanto ser [8], presente siempre en toda su filosofía, es cierto también que él es ante todo un físico (en el sentido filosófico de esta palabra) y que el campo propio de sus afanes es el de este mundo de la experiencia, del ser real que nos rodea y que llevamos dentro. Aristóteles es el filósofo que, munido de sólidos principios metafísicos, trabaja con ellos aplicado ante todo al mundo físico. De ahí su método empírico-racional [9], su cuidado de observar los hechos de la experiencia antes de intentar penetrar y explicarlos inteligiblemente. Sin el vuelo metafísico de Platón -y sin sus riesgos de desconectarse de la realidad- paso a paso va Aristóteles desenvolviendo con seguridad los aspectos inteligibles del ser físico. Y si se ocupa de los seres inmateriales y del mismo Acto puro de Dios, es siempre á partir del ser físico, material, y como exigencia suya pata un total esclarecimiento de su ser [10]. La metafísica, por eso, se establece en Aristóteles como una exigencia del ser físico, que para una explicación inteligible de todas sus causas reclama una doctrina general del ser en cuanto ser y del mismo Ser subsistente divino o Acto puro. La existencia y naturaleza de Dios, del Acto puro, se impone para dar razón del movimiento del mundo físico, del ser compuesto de potencia y acto. Y en esa base empírica, de que arranca todo el pensamiento aristotélico, finca precisamente el valor de su metafísica. Siguiendo las conexiones inteligibles del ser movible de la física se llega así hasta el ser en cuanto ser, pero siempre a la luz de aquel ser o esencia de los seres materiales, punto de partida -objeto formal propio- (cfr. c. IV)- de nuestra inteligencia espiritual encarnada.

También el conocimiento es estudiado por Aristóteles como algo real, como un ser, y la naturaleza de la inteligencia, según se verá luego, es establecida por él, no a priori y arbitrariamente, sino a partir de la observación de sus actos, y la de éstos a partir de sus objetos. El ser inteligible que es la inteligencia es alcanzado a la luz de sus propias manifestaciones [11]. Y esta explicación del ser de la inteligencia, como la de cualquier otro ser concreto, adquiere una explicación última con su integración en la doctrina metafísica general del ser en cuanto ser.

Ahora bien, semejante doctrina de Aristóteles descansa en la del acto y la potencia, que a su vez es causa de la analogía del concepto del ser.

El ser, en efecto, viene a decir Aristóteles, en su concepto puro no dice más que perfección, existencia, acto -conceptos todos coincidentes y, consiguientemente, si existe así, será infinito y único. Por otra parte, el ser real que cae bajo nuestra experiencia no es -como quería Parménides- infinito y único, sino limitado y múltiple. Luego, concluye Aristóteles, en el seno del ser, a más de su acto, ha de darse otro principio de imperfección o limitación, que coarte al primero, y ese principio es la potencia [12].

Sólo Dios es el Acto puro [13] y por eso infinito y único [14], mientras que los demás seres son compuestos de acto y potencia, composición que, en un orden universal del ser no-divino o creado, se constituye por la distinción y composición real de existencia y esencia en el seno del ser [15], y, en el sector más restringido de los seres materiales, por la composición esencial de forma substancial y materia primera y por la accidental de formas accidentales y materias segundas [16]. La primacía y dominio del acto sobre la potencia es la que determina la perfección de un ser y su constitución específica o individual más o menos elevada, y consiguientemente la multiplicidad específica y numérica del ser[17]. Toda realidad queda así explicada en su ser y en su devenir como una constitución y proceso de potencia y acto, que en el plano de los seres materiales -a que se aplica preferentémente el Estagirita- se lleva a cabo por la determinación de sus elementos esenciales o causas intrínsecas de materia y forma, potencia y acto respectivamente de la esencia física. El concepto del ser, por eso, no es unívoco, como pretendía Parménides, sino análogo; no expresa una noción universal que conviene por igual a todos sus inferiores, sino más bien una noción que se dice con verdad de todos sus inferiores, pero no del mismo modo, de tal manera que en aquello mismo en que tales seres convienen (una esencia capaz de existir), en eso mismo difieren, y que la noción del ser, común a todas las cosas, encierra en su mismo seno implícitamente todas sus diferencias [18].

Esta doctrina del acto y la potencia del ser con su correlativa de la analogía de su concepto, está presente en la solución de todos los problemas de la filosofía del Estagirita, y es la mejor clave para la interpretación e integración de su pensamiento [19]. Si la hemos recordado aquí es porque también la inteligencia es un ser y la solución de los problemas que su vida plantea se organiza, en definitiva, a la luz de estos principios supremos del ser.

2. Sin embargo la solución acabada del problema de la inteligencia -como la de casi todos los problemas filosóficos planteados por el Estagirita, sobre todo los que trascienden la constitución y devenir de los seres materiales y temporales- tales como los del alma humana y su espiritualidad e inmortalidad personal, el último fin trascendente y eterno del hombre, la ley y sanción moral, la Creación y Providencia de Dios, etc. -estaba reservada a la inteligencia "angélica" de S. Tomás de Aquino, quien había de llevarla a cabo a la luz de los mismos principios esbozados por Aristóteles- á los cuales éste no siempre tia permanecido claramente fiel.

El Angélico Doctor retoma el pensamiento de Aristóteles, lo corrige de sus desvíos, lo esclarece y determina en sus obscuridades e imprecisiones, lo continúa y desarrolla con más justeza y amplitud, y todo ello a la luz de los propios principios aristotélicos -verdaderos, porque tomados del ser- y lo incorpora en una síntesis de más marcado acento metafísico, de mayor amplitud y mejor trabazón en sus partes, que tiene como punto central el Acto puro de Dios. Aunque el objeto propio de la inteligencia humana sigue siendo la quiddidad o esencia de los seres materiales, el punto de convergencia, en que todo se sostiene y depende y a donde todo confluye, es Dios. Mientras Aristóteles es ante todo el físico que se sitúa y se encuentra cómodo en el mundo Físico -sin excluir al propio hombre- y sólo se remonta a las causas últimas de la metafísica para iluminar desde allí la solución suprema de aquél en la medida en que él lo exige, Sto. Tomás; -quien también parte de la realidad sensible, objeto inmediato proporcionado a nuestro entender- busca ese mundo de la metafísica, el ser y sobre todo el Ser de la Causa primera divina, como el verdadero centro de gravedad de su pensamiento y fuente de toda explicación suprema, para luego esclarecer a la luz- de sus principios sub specie aeternitatis- la realidad total del universo.

En Aristóteles la metafísica es el complemento y desarrollo de la filosofía natural o física primo et per se intentada; mientras que en Sto. Tomás la metafísica es el término final primo et per se buscado desde un comienzo a partir de la filosofía natural.

La doctrina de la inteligencia -que Aristóteles estudia en el tratado del alma junto con la de los seres físico-vivientes- es examinada por Tomás dentro de una doctrina antropológica e incorporada a una doctrina más acentuadamente metafísica de la inteligencia y del ser, a la luz de los cuales queda ilustrada en lo que de genérico (inteligencia) y específico (humana) tiene, y entroncada así en una doctrina de la inteligencia en general.

También S. Tomás posee los principios fundamentales para una solución del problema crítico [20]; sin embargo, su estudio del conocimiento y de la inteligencia es ante todo psicológico-metafísico: es un fino

análisis -muy superior y completo al de Aristóteles- sobre este ser peculiar que es la inteligencia, en todos sus aspectos e implicancias, fuertemente enlazado con la realidad total, y consiguientemente con las demás partes de su sistema. Porque este carácter sintético -tan propio de S. Tomás resplandece de un modo especial y adquiere carácter de genio en esta doctrina del conocimiento y de la inteligencia, verdadera encrucijada en que se encuentran y entrecruzan las principales tesis y principios de su filosofía, y desde donde mejor cabe contemplar y admirar la fuerte y armónica trabazón de su vasta concepción.

3. De todos modos lo cierto es que la filosofía de S. Tomás, especialmente en lo referente al tema de la inteligencia, se encuentra en íntima relación de dependencia con la de Aristóteles, como lo más de lo menos desarrollado y lo más de lo menos perfecto. Es verdad que esa dependencia dista mucho de ser una servil repetición, y el sistema de S. Tomás encierra no sólo un crecimiento ab Aristotele, sino a las veces también un desarrollo con la corrección y precisión de sus principios e incorporación de otros, y su doctrina está tan fuertemente incorporada y desplegada en su Metafísica, que en rigor aún en los aspectos tomados de Aristóteles posea su fisonomía propia y hayamos de hablar de un sistema tomista con tanta propiedad como hablamos de un sistema aristotélico [21]. Ello no obstante, precisó os afirmarlo, su doctrina se encuentra en línea de continuidad ascenderte con el pensamiento aristotélico, como su crecimiento ;r rectificación natural. Las desviaciones del pensamiento aristotélico -tales como serían las referentes a la unidad del entendimiento agente en todos los hombres, la corruptibilidad del entendimiento posible, de ser expresión auténtica de su pensamiento la interpretación averroísta (cfr. c. VI)- están corregidas en S. Tomás con los propios principios aristotélicos, de tal modo que Aristóteles encuentra su pleno desarrollo ab intrinseco, su aristotelismo más pleno en la concepción tomista, a la vez que sus principios mismos son penetrados y desenvueltos con una fuerza y alcance metafísico tales que ni el mismo Aristóteles -ocupado preferentemente del mundo físico'- quizá los habría vislumbrado o por lo. menos comprendido.

Si S. Tomás emprende con tanto vigor esta verdadera revolución aristotélica en el curso agustiniano y averroísta del pensamiento medioeval [22], es porque ha visto en la filosofia del Estagirita un sistema naturalmente recto en sus principios -pese a algunas desviaciones en su aplicaciónconforme a la verdad, capaz de ser corregido, desarrollado, ampliado y hasta incorporado al pensamiento cristiano, en primer lugar como filosofía verdadera y, por ende, no opuesta a una verdad superior de orden sobrenatural, y en segundo lugar hasta como instrumento racional naturalmente recto para elaborar -aplicado a las verdades de la fe- la obra científico-sobrenatural de la teología. Realmente en Tomás de Aquino el pensamiento aristotélico es primeramente, en un plano racional o filosófico, confortado, vigorizado, -desarrollado en todo su alcance y fuerza y purificado de sus probables propias claudicaciones y de sus deficiencias y ausencias ciertas, y luego incorporado a un saber sobrenatural -cuyos principios se apoyan en la Revelaciónen una obra ya definidamente teológica. "La gran obra científica de S. Tomás, escribe Grabmann, es la penetración autónoma y la apropiación de la filosofía aristotélica y la vinculación orgánica de la misma con la welt-anschauung del cristianismo, científicamente expuesta por S. Agustín y la primitiva escolástica, la creación de un aristotelismo cristiano en la filosofía y la elaboración de la teología especulativa con medios y formas de la filosofía aristotélica, adaptada para ello; sin dejar por esto en modo alguno las grandes líneas de la tradición eclesiástico-escolásticas" [23].

En lo que a nuestro tema hace, tendremos ocasión de comprobar este nuestro aserto: cómo la doctrina aristotélica del conocimiento alcanza todo su desenvolvimiento y fuerza y se deshace de sus propias obscuridades -si no verdaderos errores, opuestos, eso sí, a sus propios principios- en la síntesis, realmente coherente y ajustada como ninguna otra, a los hechos de la conciencia y de la experiencia externa. Podemos decir, pues, con todo fundamento que recién en su incorporación al pensamiento cristiano de S. Tomás, el aristotelismo alcanza su madurez y su auténtico desarrollo, así como recién entonces -en el desenvolvimiento y amplitud del pensamiento metafísico del Aquinate- los principios de Aristóteles muestran todo su vigor y alcance y se manifiestan en todo su valor universal, posiblemente no vislumbrado ni mucho menos ni apreciado por el mismo Aristóteles.

Ya dijimos que la metafísica no es la preocupación primordial de Aristóteles y muchos de sus temas fundamentales no han sido por él. tratados o apenas soslayados o esbozados. Y es precisamente allí, llevados hasta una doctrina del ser en cuanto ser, donde sus principios y su síntesis, tomados del ser, podían alcanzar toda su fuerza y cobrar todo su valor universal. El mérito filosófico de Sto. Tomás ha consistido en eso: en conducir y centrar el aristotelismo en el plano más hondo de la metafísica, logrando de este modo purificarlo, desarrollarlo y mostrarlo en todo su alcance universal. La verdad ontológica aprehendida, fielmente eso sí, por Aristóteles desde un ángulo eminentemente físico del ser material y temporal dado en la experiencia, es contemplada por Tomás desde la metafísica en toda su amplitud

analógica del ser, del Ser divino especialmente. Así, por ejemplo, la doctrina de la potencia y del Acto es un descubrimiento genial de Aristóteles, del cual, sin embargo, no llega a posesionarse sino ante todo como del principio de solución del problema del movimiento físico, como principios constitutivos de la esencia del ser material, como materia y forma. Semejante doctrina es penetrada y desarrollada por Sto. Tomás en todo su alcance metafísico, que le permite una visión profunda de toda la realidad en sus diversos planos -desde Dios, Acto puro, hasta la materia primera, potencia pura- una visión de la jerarquización y diversificación y distinción de todas sus estructuras ontológicas -la trascendencia de Dios por sobre toda creatura, para no señalar sino la principal, gracias a la doctrina de la distinción real de esencia y existencia en el ser creado, a diferencia del ser divino, Acto o Existencia pura. El caso del hilemorfismo o composición de materia y forma del ser corpóreo, objeto preferido de las investigaciones de Aristóteles, es sólo una aplicación, la inferior de todas en la escala de los seres, de la doctrina metafísica del acto y la potencia. A la luz de este principio, tan amplio como el ser que constituye, Sto. Tomás esclarecerá hasta la esencia misma de los ángeles, puros espíritus.

Volvemos así a lo de antes. La purificación, el desarrollo y superación del aristotelismo en Sto. Tomás es, pues, ante todo metafísica, o si se prefiere, consiste en los caracteres resultantes de una visión profundamente metafísica, sub specie aeternitatis, de un sistema constituido originariamente con una visualización eminentemente física y temporal. Si se tiene presente esta afirmación, se comprenderá mejor esta obra; porque también la doctrina de la inteligencia está tratada en Sto. Tomás a la luz de principios eminentemente metafísicos, que dan a su solución una limpidez, cohesión y valor universal que no aparece tan claro y coherente en Aristóteles. La doctrina noética humana de Sto. Tomás está esclarecida a la luz de una doctrina universal de la inteligencia, en función a su vez de una doctrina universal del ser, del acto y la potencia. Resulta ser un capítulo claramente iluminado por la luz que desciende desde las primeras nociones y principios ontológicos (Cfr. n. 19 del C. III) .

4. La doctrina de la inteligencia ha sido tratada por Aristóteles y S. Tomás -sobre todo por este último- en varias de sus obras, unas ex profeso y otras incidentalmente.

Centraremos nuestro estudio, en lo que a Aristóteles toca, en los capítulos atinentes del libro tercero De Anirna, y en cuanto a S. Tomás, en los Comentarios a este libro del Filósofo griego, así como en sus cuestiones 75 y sgs. de la I parte de la Summa Theologica. Sin embargo, nos habremos de referir con frecuencia a otros pasajes y obras de ambos autores, sea directamente concernientes al tema de nuestra monografía sea relacionados con él. Trataremos nuestro tema de la siguiente forma: Previo un capítulo sobre el método aristotélico-tomista y otro sobre los principios generales de !a psicología de este sistema (II), penetraremos en el estudio de la inteligencia por la doctrina de la inmaterialidad que la constituye (III), y luego trataremos sucesivamente del objeto, que la especifica (IV), de las especies inteligibles que la determinan objetivamente (V) y del entendimiento agente que las causa con la cooperación instrumentaría de la imaginación, y del entendimiento posible que las recibe' y entiende, procurando determinar la naturaleza de ambos entendimientos tanto en Aristóteles como en S. Tomás (VI). Trataremos más tarde de precisar la naturaleza del acto intelectivo (VII) así como sus dos funciones: especulativa y práctica, juntamente con las virtudes que las perfeccionan (VIII), concluyendo con una síntesis de la psicología aristotélico-tomista irradiada desde su doctrina de la inteligencia (IX).

En cada uno de estos capítulos propondremos la doctrina de S. Tomás en pos de la de Aristóteles, para que así resalte mejor el desarrollo y el progreso, cuando no la rectificación o innovación o por lo menos precisión, aportados por aquél al pensamiento de éste.

Aristóteles y S. Tomás, como se comprueba a través de todas sus obras, son dos pensadores auténticamente realistas e intelectualistas que jamás han dudado del valor y alcance ontológico de la inteligencia [24]. De ahí que en la interpretación de su pensamiento debamos deponer todo conato de querer ir a buscar y ver en ellos esbozos de concepciones modernas idealistas, fenomenológicas, irracionalistas, etc., enteramente ajenas y opuestas a la orientación fundamental de su filosofía vigorosamente encauzada por un realismo moderado o conceptualismo realista.

CAPITULO I. MÉTODO ARISTOTÉLICO-TOMISTA

1. En la concepción aristotélico-tomista, la psicología pertenece a los conocimientos especulativos o teoréticos -los que puramente contemplan, sin modificar y sin intención de dirigir la acción modificante, el "ordo essendi". Dentro de llos, por su punto de arranque -la vida vegetativa y psíquica orgánica- el estudio del alma y de sus potencias y manifestaciones se coloca en el primer grado de abstracción formal, a partir del ser material: el ens mobile, en oposición al ens quantum (objeto de las matemáticas) del segundo grado de abstracción, y al ens in quantum ens (objeto de la metafísica) del tercer y último grado de abstracción [25].

Ahora bien, el método para el conocimiento de tales objetos, tomados de la experiencia, es, según Aristóteles y S. Tomás, inductivo-deductivo. "Se trata en primer lugar, dice el Estagirita, de observar los hechos concretos y de proceder enseguida, a la luz de una tal experiencia, al estudio de sus causas" [26]. Vale decir, que se trata de llegar a una doctrina del alma y de sus potencias (las causas inteligibles), a partir de los actos psíquicos y de sus objetos (hechos empíricos). No otro es el método que el mismo Aristóteles se propone en el tratado De Anima, en el cual precisamente desarrolla su doctrina de la inteligencia. "Quien intente realizar un examen de estas facultades de la inteligencia, preciso es que comience por aprehender la esencia de cada una de ellas, para después con su ayuda inquirir en sus propiedades y en lo demás. Pero si fuese necesario exponer la esencia de cada una de ellas, vg. la esencia de la facultad intelectiva o sensitiva o nutritiva, sería preciso determinar primero qué cosa sea la intelección y qué la sensación, porque los actos y funciones son lógicamente anteriores a las potencias. Lo cual si es así, como quiera que antes de estos actos es necesario examinar aquello que les es anterior, a saber, los objetos que les son correlativos, por eso es indispensable determinar primero estos últimos [los objetos], o sea, el alimento (para la potencia vegetativa], el objeto sensible y el objeto inteligible" [27].

Y aunque tanto Aristóteles como S. Tomás de hecho comiencen su tratado por el alma y luego traten de las potencias [28], lo hacen así para acomodarse al orden de la constitución real de las mismas, bien que de jure, si se analizan sus argumentos en favor de la existencia y naturaleza del alma, se podrá comprobar cómo proceden de efecto a causa y cómo por la naturaleza del objeto determinan la del acto, por la del acto la de la potencia, y por la de la potencia o facultad la del alma y la del compuesto humano, última causa intrínseca substancial de la vida humana. Vale decir, que aunque en el estudio de la constitución del hombre y de sus manifestaciones psíquicas materialmente sigan el orden de lo ontológico o realmente primero a sus efectos o consecuentes, formalmente siguen el orden de lo lógicamente primero, de lo inmediatamente conocido (efecto) a lo menos conocido (causa), según el principio metodológico aristotélico transcripto: del objeto al acto, del acto a la potencia, y de la potencia al alma y al compuesto humano.

2. La seriedad científica del método aristotélico se pone de manifiesto en sus aporías o "dudas metódicas", con que comienza su tratado: "Ofrecen dificultad las afecciones del alma: a ver si todas son también comunes a un sujeto [cuerpo], que tenga alma, o si tal vez exista cierta afección propia de soda el alma. Porque la solución de este problema así como por una parte es necesaria, por otra, no es fácil" [29]. No otro es el método de S. Tomás, quien, como es sabido, comienza todos los artículos de sus cuestiones por las "rationes dubitandi" u objeciones de sus tesis, para luego asentar y probar su proposición, resolviendo al final una por una todas las razones contrarias traídas al comienzo [30]. Más aún, siguiendo y comentando a Aristóteles, según ya dijimos, llega a plantearse la duda misma del valor de la inteligencia: a ver si es posible dudar de todo [31].

Tan lejos estaban ambos filósofos de proceder a priori, que comenzando por los hechos empíricos todo lo quieren someter a prueba, para no admitir sobre sus causas -en nuestro tema, sobre las potencias y el alma- nada que no esté rigurosamente exigido por aquéllos, sus efectos. Método inductivo-deductivo, por una parte -comenzar por los fenómenos sensibles y empíricos para llegar a sus causas inteligibles- y método crítico, por otra, de una inteligencia vigilante, que comienza por dudar metódicamente y objetarse las razones en contrario de su tesis, a fin de atenerse y no admitir sino las causas irrecusablemente exigidas por los hechos iniciales del discurso.

Tales son las dos notas que confieren rigor y valor objetivo al método adoptado por Aristóteles y Sto. Tomás en el estudio del alma y sus potencias, de la inteligencia en el caso particular que nos ocupa.

CAPITULO II. PRINCIPIOS GENERALES DE LA PSICOLOGIA ARISTOTÉLICO-TOMISTA RELACIONADOS CON NUESTRO TEMA.

Siguiendo el mismo orden de Aristóteles y de S. Tomás, vamos a comenzar por trazar las líneas fundamentales tan sólo de su psicología. No podemos detenernos mucho en ella, porque otro es el tema de nuestro trabajo; pero es cierto que sin una noción general de esta psicología, éste nos resultaría ininteligible. Una vez expuesta la doctrina de la inteligencia -tema central de nuestra monografíapodremos extender las líneas del panorama, que ahora sólo esbozamos en lo que necesitamos, de una doctrina general de psicología y hasta de una antropología .estrictamente tal (Cfr. c. IX).

1 . Todos los seres materiales constan de dos principios esenciales, potencial el uno, y actual el otro, material y formal [32]. El primero es enteramente pasivo, pura capacidad o sujeto de recepción sin determinación alguna [33] al. par que el segundo es el principio de la constitución determinante y actual, aquél que constituye al primero tal o cual cosa [34]. De ahí que la forma sea el elemento o esencia inteligible del ser, al par que la materia sólo sea directamente perceptible por la intuición sensible, como se verá cuando determinemos el objeto de la inteligencia. De ahí también, enseña S. Tomás, que la forma sea el principio de la actividad específica propia de un ser, y el que cada uno obre según su forma [35]. Principio de individuación la materia y de unidad específica la forma [36]. Tal la constitución esencial hilemórfica de todo ser material sobre la que se superestructuras todos los accidentes o modificaciones posteriores: la cantidad, las cualidades, relacione, etc., que no cambian la esencia o substancia estrictamente tal del ser.

Según ya lo adelantamos en la introducción, en la doctrina aristotélico-tomista la supremacía e independencia del acto sobre la potencia es lo que determina la perfección de un ser. En los seres materiales, su perfección estará también en dependencia directa de la perfección y superioridad de la forma sobre la materia. (Ya veremos luego, en el capítulo siguiente, cómo toda la doctrina del conocimiento -tal como solamente lo vislumbra Aristóteles- se erige y estructura en S. Tomás sobre este principio primero de la constitución de los seres en función de su inmaterialidad o independencia de la forma o acto esencial sobre la materia o potencia esencial). En los seres inorgánicos, la forma o acto esencial está como embebida toda ella en la materia, desprovista enteramente de toda actividad que no sea puramente material (la que se manifiesta en los fenómenos físico-químicos y transeunte, es decir, que semejante ser nada puede obrar o hacer sobre sí mismo y nada de su actividad puede reservarse para sí sino que ha de desplegarla toda ella hacia otros seres exteriores a él. Pero en los vivientes, la forma alcanza ya una actividad esencialmente superior que la independiza más de la pasividad o potencia de la materia, un modo de obrar que cede en favor de su propia perfección, logra, en una palabra, un movimiento inmanente. La vida, defínenla Aristóteles y S. Tomás, es la actividad de un ser que se mueve a sí mismo [37].

2. Ahora bien, esta forma, principio de una tal actividad superior que es la vida, es el principio vital esencial o substancial, que Aristóteles y S. Tomás llaman el alma. El alma es, pues, según Aristóteles, "el acto primero [o forma substancial] del cuerpo físico que tiene en potencia la vida... el acto primero del cuerpo físico orgánico" [38]. Y atendiendo a las diferentes manifestaciones de la vida, la define también: "El alma es aquel principio primero, por el que vivimos, sentimos, nos movemos en el lugar, y entendemos" [39]. Tantas serán las especies de almas o principios vitales, cuantas sean las manifestaciones específicamente diferentes de la vida, según el principio cien veces repetido por Sto. Tomás y tomado de Aristóteles, de que "agere sequitur esse, el operar sigue al ser", el cual a su vez no es sino una aplicación determinada del principio universal de causalidad "todo lo que comienza a existir o existe contingentemente, debe tener una causa". Ahora bien, tres son los tipos específicos de vida, y con ellos de alma, que ambos filósofos distinguen: vegetativo, sensitivo e intelectivo [40]. Porque, en efecto, tres son las especies de movimiento inmanente en que se realiza la definición de la vida, cada vez con mayor perfección. Pues de los seres vitales, los unos se mueven tan sólo en cuanto a la ejecución del

movimiento, determinados por su misma naturaleza o forma en cuanto al modo y fin de su obrar específico, y posesionándose materialmente de otras formas vida vegetativa; otros, en cambio, se mueven a sí mismos mediante la posesión intencional o cognoscitiva de las formas de los demás seres que especifican su movimiento de un modo individual y concreto, aunque están determinados por su propia naturaleza en cuanto al fin (vida sensitiva consciente). Finalmente, otros llegan a moverse a sí mismos no sólo en cuanto a la ejecución sino también en cuanto a la forma intencional, poseída de un modo inmaterial y universalmente, y en cuanto al fin que consciente y libremente se proponen a sí mismos (vida consciente intelectiva [41].

3. No vamos a entrar en pormenores de la vida -y alma correspondiente- vegetativa y sensitiva. Bástenos recordar la doctrina aristotélico-tomista de que tales fenómenos vitales son inexplicables con sola la materia o con sola el alma y de que provienen del organismo animado como de un solo principio [42]. Consiguientemente, la forma de tales seres vivientes, aunque inmaterial en sí misma, como acto que es, no ha llegado a independizarse plenamente de la materia en su operar ni en su ser, como veremos más adelante acontece en el hombre (Cfr. c. IV y IX). De ahí que sean producidas ex potencia materiae [43] y que no pueden subsistir al separarse de la materia y perezcan, aunque per accidens, en razón de la corrupción del cuerpo del que intrínsecamente dependen [44].

Sin embargo, no hay que creer que en el animal y en el hombre, dotado aquél de vida vegetativa y sensitiva, y éste, además de aquéllas, también de intelectiva, haya tres almas. Las dos o tres especies de vida, en efecto, manifiéstanse en el animal y en el hombre, respectivamente, íntima y jerárquicamente dependientes y subordinádas: la vegetativa a la sensitiva y ésta a la intelectiva, y ello no sólo en su ejercicio sino también en su origen, desarrollo y término. En una palabra, tales fenómenos vitales muéstranse como expresiones diferentes de un único ser viviente y llevan impresas y reflejan la unidad de su causa [45]. Ahora bien, siendo la forma (el alma en nuestro caso), como enseña expresamente S. Tomás comentando a Aristóteles [46], el principio por donde viene la existencia, es decir, el modo de actuación de la existencia, no puede haber en cada ser sino una forma, pues la multiplicidad de las formas implicaría la multiplicidad de las existencias y ésta la de los seres. Tal parece ser también el pensar de Aristóteles [47].

4. Lo que conviene tener presente es que el alma que como forma o acto esencial es la raíz de toda determinación y consiguientemente de todo el obrar del ser [48], aún en el caso de que necesite a la vez de la materia como coprincipio- no obra sino mediante sus potencias o facultades; principio de operación realmente distintos de ella [49]. Tales potencias o principios de operación son causados formal y no eficientemente por el alma, emanan como un verdadero efecto formal secundario de su causalidad formal intrínseca primaria con que ella constituye el compuesto [50]. Del alma brotan, consiguientemente, las potencias de un modo necesario y natural, como sus propiedades [51]. Sin embargo, metafísicamente considerados, tales principios inmediatos de operación no pertenecen ni son substancia (ens per se) sino accidentes (ens in alio) [52].

Que el principio inmediato de operación del ser viviente -la potencia o facultad- sea realmente distinto del alma, es doctrina sólo insinuada por Aristóteles y expresamente enseñada por S. Tomás, quien se ocupa precisamente de ellas y de su naturaleza [53]. La doctrina que a continuación exponemos es, por eso, de S. Tomás, aunque toda ella se encuentre, en germen al menos, en la de Aristóteles, y muchos de sus aspectos han sido también explicitados por él. En efecto, viene a decir en síntesis el Santo Doctor, la potencia siempre responde a su acto, no es causal o potencialmente sino lo que su efecto es en acto. Porque la acción y el efecto de tales potencias son su complemento natural, su perfección o acto que las colma [54]. Además las potencias son capacidades activas esencialmente ordenadas a tales actos (y éstos a su vez a tales objetos formales como especificativos o determinativos suyos [55]. Luego las potencias están complementadas y especificadas por sus actos y éstos a su vez por sus objetos formales. Deberán ser, pues, de su misma naturaleza. Pero es el caso que los actos de las potencias de los seres creados -y en nuestro caso, de los seres vivos- son siempre modificaciones accidentales de la substancia [56], dado su carácter transitorio en oposición al permanente de la substancia. Luego también las potencias serán modificaciones accidentales y, consiguientemente, realmente distintas de la substancia, y tantas serán las potencias o facultades cuantos sean los actos específicamente diversos entre sí, los cuales a su vez serán tales en virtud de la diversidad de sus objetos formales.

Mientras en Dios la substancia, la potencia, el acto y el objeto cuasi-formal son una misma cosa, el Acto Puro substancial de Dios, en la creatura son realmente distintos y nada puede hacer la creatura si no es pasando de la potencia al acto [57]. Este modo de obrar sigue al modo de ser (agere sequitur esse) de la substancia respectiva. Pero la razón de esa distinción real en la creatura entre la substancia -el alma, en

nuestro caso- y sus facultades y sus actos, estriba en última instancia, en su composición real de potencia y acto esencia y existencia- así como la identidad del ser esencial y el de la potencia y del acto en Dios se sustentan en la identidad real y formal de esencia y existencia [58].

Guardémonos, sin embargo, de materializar esta concepción aristotélico-tomista de las potencias y creer que el alma no sea sino un substractum substancial, sobre el que se establecen y funcionan estas potencias. Tales facultades no son sino "poderes", virtualidades o capacidades activas de la misma alma, por las que ésta puede obrar y llegar a constituirse en el acto correspondiente (de sentir, entender, etc.). Es la misma alma substancial quien en realidad opera, por sus potencias (id quo anima operatur), las cuales no obran, por ende, con una actividad propia e independiente, sino "en virtud de la substancia" [59]. Un sentido, una inteligencia o una voluntad -aunque realmente distintas del alma y modificaciones accidentales de su ser substancial, al que actúan como capacidades activas suyas- no tienen ni siquiera sentido como algo absoluto y desvinculado de la substancia -del alma y del hombre- que opera por ellos; así como a su vez tampoco lo tienen, desvinculados de ella, sus actos correspondientes -sentir, entender, querer- que, en definitiva, no son actos o modificaciones accidentales sino de la substancia correspondiente, mediante las potencias que inmediatamente la informan y por las que ella actúa. No es la vista ni la inteligencia quien ve o entiende,-sino el hombre quien ve y entiende por sus potencias visiva e intelectiva.

La inteligencia -sobre la que recae nuestro estudio es, pues, una potencia del alma, realmente distinta de ella y por la que ella opera [60].

CAPITULO III. LA INTELIGENCIA Y LA INTELIGIBILIDAD SE CONSTITUYEN EN DEPENDENCIA DE LA INMATERIALIDAD. I. EL CONOCIMIENTO, EN GENERAL, CAUSADO POR LA INMATERIALIDAD.

1. De todos los seres vivientes que caen bajo nuestra experiencia, sólo el hombre llega no sólo a conocer -cosa que también logra el animal imperfectamente [61] - sino también a conocer inteligiblemente las cosas, a vivir la vida de la inteligencia. Mientras aquéllos -y también los sentidos del hombre- sólo perciben y aprehenden concreta y fenoménicamente las cosas, la inteligencia penetra en si¡ esencia, en sus causas constitutivas, trasciende la exterioridad de sus apariencias sensibles para descubrir lo que ellas en sí mismas son. La esencia o causas intrínsecas -lo que la cosa es-, las causas extrínsecas eficiente y final -aquello por lo que una cosa es y para lo que es- junto con la causa ejemplar -aquello a cuya imagen la cosa es- forman el mundo inteligible, el objeto que aprehendido por la inteligencia es entrega ontológica y explicación de lo que la cosa es [62].

Los animales que dan prueba de sentir exterior e interiormente y muestra de una vida instintiva, a las veces notablemente desarrollada, no dan signo alguno decisivo de poseer esta vida superior intelectiva [63]. Sólo el hombre vive esta vida superior, que es por eso privativa suya, su vida específica [64]. Sólo ante la inteligencia hace su epifanía ese mundo superior de la esencia y ele las causas, ese mundo del ser, que es el mundo propio y específico del hombre, .de la persona.

2. Hemos dicho ya cómo según Aristóteles y Sto. Tomás, la perfección del ser se constituye por el predominio del acto sobre la potencia (Cfr. Introducción), y hemos tenido ocasión de aplicar esa tesis a los seres vivientes, que se constituyen tales y en el preciso grado jerárquico de vida -vegetativa, sensitiva e intelectual- en la medida en que su forma se independiza y domina la materia, vale decir, en la medida del crecimiento del acto subtancial sobre su potencia correspondiente (Cfr. n. 2 del C. II) .

Ahora bien, como luego expresamente veremos, tanto Aristóteles como Sto. Tomás, enseñan que semejante predominio de la forma sobre la materia llega a ser perfecta inmaterialidad o espiritualidad (Cfr. párrafo II de este cap.). Que eso y no otra cosa significa espiritual: lo que no es materia ni depende intrínseca o subjetivamente de la materia en su ser y obrar específico, lo que está constituído y procede de una causa que no es materia y sin concurso causal de la materia, y que dicho de una manera negativa o apofátiva (como todas las nociones de objetos superiores a la realidad sensible y, con ello, superiores al objeto formal propio de nuestra inteligencia (Cfr. más adelante, c. IV, n. 1) y sólo analógicamente cognoscibles .expresa la perfección del ser significado. Pero uno de los argumentos en favor de la espiritualidad de la inteligencia de Aristóteles [65], retomado y desarrollado con más precisión por Sto. Tomás [66], se sustenta en una tesis mucho más vasta, que, insinuada apenas en aquél, está siempre presente por debajo de toda la doctrina noética tomista tanto en su faz psicológica como gnoseológica, y que es la clave realmente genial que nos abre y nos entrega la comprehensión de esa doctrina del Angélico Doctor en toda su unidad y nos permite -sin deformarla previamente- llegar a la noción precisa de esta realidad misteriosa del conocer en sus diversos grados. Dada la posición estratégicamente central que dentro de la síntesis tomista desempeña la doctrina gnoseológica, ya que ella se posesiona del ser en sus diversos aspectos, toda la filosofía de Sto. Tomás descansa y se relaciona con esta tesis, que no es en definitiva sino un capítulo de la tesis del acto y la potencia, lógica y cuidadosamente llevada al orden del conocimiento y de la cognoscibilidad. Creemos, pues, oportuno desentrañar y exponer ampliamente esta tesis de Sto. Tomás, siempre a la luz de sus propios textos que la llevan en lo hondo de su cauce, porque ella nos dará luego una comprehensión más profunda de los diferentes aspectos del problema que nos ocupa, cuando en sucesivos capítulos y según el método de Aristóteles y del mismo S. Tomás -más arriba trazado (c. II)- vayamos descifrando la naturaleza de la inteligencia a partir de su objeto y luego de sus actos; a la vez que nos pondrá en contacto con el núcleo central de la filosofía -de la metafísica, sobre todo- del S. Doctor, y nos permitirá admirar la cohesión y el carácter sintético de su pensamiento.

Y bien, esta tesis podría enunciarse así: la causa formal o constitutivo esencial del conocimiento y de la cognoscibilidad de la realidad es la inmaterialidad del sujetó y del objeto, respectivamente, de tal manera que los grados de la inmaterialidad constituyen y señalan los del conocimiento y de la cognoscibilidad. Cuando esa inmaterialidad llega a ser total, vale decir espiritualidad o acto esencial sin dependencia intrínseca de la materia, entonces se alcanza la inteligencia y la inteligibilidad y en la precisa medida de los grados de perfección de aquella inmaterialidad total o espiritualidad.

3. Comencemos por tomar conciencia de esta realidad que es el conocimiento, tan próxima a nosotros y tan difícil de asir sin deformarla. Desde que algo es, tiene una determinación o acto esencial, una forma

que lo constituye tal [67]. Pero puede acontecer que esta forma se encuentre coartada a su propio ser e información de su potencia o materia, o que, por el contrario, llegue a posesionarse de otras formas, vale decir, de los actos o determinaciones esenciales de otros seres. Lo potencial en cuanto tal es indeterminado y sólo tiene sentido por el acto que recibe y que coarta [68]. Ahora bien, una forma o acto que en cuanto tal recibe otras formas o actos no las puede recibir como potencia que recibe su acto, sino objetivamente, en cuanto distintas y opuestas a su propio acto o ser. Tales formas las llega a poseer en su propio acto, pero sin identificarse realmente con ellas, (porque el acto es el principio por el que una cosa es y existe de tal determinado modo, y dos actos substanciales son siempre, por ende, dos seres) ni poderlo recibir tampoco como una actuación real suya para formar un compuesto (porque entonces dejaría de ser forma para convertirse en una materia o potencia esencial). El que tal forma llegue a posesionarse de otra en su alteridad propia, haciéndola suya en cuanto otra u objectum, es lo que constituye el conocimiento. Conocer no es sino esto: una forma que hace suya a otra forma en cuanto otra u objeto -o a la suya propia en cuanto enfrentada u objetivada frente a sí misma. De otro modo: conocer es captar un acto esencial sin recibirlo como actuación de una potencia, sino en la realidad impasible del propio acto esencial. Porque una forma esencial puede ser recibida de dos modos: o bien en una materia o potencia real, como su acto, con la que constituye un nuevo ser compuesto de los dos, o por otra forma con la que no puede constituir otro ser y por la que es alcanzada y poseída en cuanto otra. En el primer caso, la forma es recibida como propia, subjetiva e inconscientemente. En el segundo, la forma captada no entra en el ser que la recibe como acto suyo, no penetra en su constitución intrínseca real, es alcanzada y poseída en su alteridad o en cuanto otra, es decir objetiva o intencionalmente. Cognoscere, dice S. Tomás, est fieri aliud in quantum aliud [69]. En el mismo acto de su ser y sin modificación suya real el cognoscente se posesiona de nuevos actos, como otros, y las formas de los seres sin .dejar de existir ni ser modificadas en lo más mínimo en la realidad en sí mismas, llegan a existir numéricamente las mismas -este es el misterio dado en el hecho del conocimiento- de un nuevo modo en la existencia del acto del cognoscente, donde cobran una nueva existencia en el acto cognoscitivo. Esta es la grandeza del acto o perfección del ser cognoscente: que su existencia no se agota ni se cierra en su propio ser, sino que en ella hay ser o acto para dar a otras formas, las cuales, sin dejar de existir en sí mismas, comienzan a existir, las mismas, de un modo enteramente nuevo y único en la realidad del acto cognoscitivo. Gracias a la eminencia y riqueza ontológica de este acto del ser cognoscente, las formas o esencias de los seres, sin sufrir modificación alguna en su propia realidad física, llegan a obtener una nueva existencia en el seno de otro acto, el cual no las recibe como acto o determinación de su ser (subjetivamente), antes, por el contrario, las hace partícipes de su propio acto, en cuanto otras o, lo que es lo mismo, objetiva o intencionalmente. Sin embargo, la forma o esencia captada objetivamente -conocida- no se multiplica. Real y numéricamente la misma, comienza a existir con una nueva existencia con la misma del acto cognoscente, que no se limita o coarta en si misma ni se agota en su función actuante de una materia, sino que puede hacer extensivo su propio acto a otros en cuanto otros.

Tal la noción de conocimiento, cuya síntesis está tomada de S. Tomás, y que no es sino el resultado de un análisis objetivo de esta realidad abismal que es el conocer [70].

4. Pero, qué es lo que da a la forma del cognoscente esta eminencia de perfección, para así poder hacer partícipes de su acto a otras formas, las cuales, sin ser modificadas en sí mismas y sin ellas a su vez modificar o actualizar con su propio acto al cognoscente, en cuanto otras u objetivamente comienzan a existir en la inmanencia del acto de aquél?

Su inmaterialidad, su eminencia o independencia sobre la materia. Tal la respuesta que, vislumbrada e insinuada por Aristóteles, es plena y vigorosamente desarrollada hasta en su últimas consecuencias, como ningún otro lo ha hecho, por S. Tomás [71]. De ahí que, sin dejar de mencionar el pensamiento de aquél, nuestra exposición habrá de referirse preferentemente al de éste.

Dejando los textos que se refieren directamente a la inmaterialidad perfecta de la inteligencia, de que expresamente nos ocuparemos más abajo (párrafo II de este c.) , Aristóteles fundamenta todo conocimiento sobre la inmaterialidad. "En general hay que decir de todo sentido: que es aquello que puede recibir las formas sensibles sin materia; como la cera recibe la imagen del anillo sin su hierro y oro -recibe la efigie áurea o broncínea, pero no en cuanto áurea o broncínea- también el sentido, cuando percibe cualquier objeto padece, sí, el influjo de la cosa que tiene color, gusto o sonido, pero no en cuanto se denomina cada una de ellas [en cuanto es tal esencia] sino en cuanto está dotada de alguna determinada cualidad, y según su forma solamente"[72]. Ya en su grado más elemental, el de la sensación, el conocimiento no se realiza sino en la medida de la inmaterialidad de la forma conocida; pero también y

en el mismo grado de la inmaterialidad de la forma cognoscente, que gracias a ella puede llegar a posesionarse intencionalmente de la forma conocida.

Tal es el pensar de S. Tomás, precisamente en el Comentario al lugar citado de Aristóteles. "Esto [el que el sentido reciba la forma sin la materia] parece ser común a todo paciente. Porque todo paciente recibe algo del agente, en cuanto agente. Pero el agente obra por su forma y no por su materia; luego todo paciente recibe una forma sin materia [...]. Y aunque es común á todo paciente que reciba la forma del agente, la diferencia empero está en el modo de recibirla: Porque la forma que se recibe del agente en el paciente, a veces tiene el mismo modo de ser en el paciente que en el agente [...]; pero a veces se recibe en otro según el modo del recipiente. Por lo cual si el paciente está dispuesto como el agente, del mismo modo se recibe la forma en el paciente como estaba en el agente; y en este caso no se recibe la forma sin materia [...]. Mas a las veces, la forma se recibe en el paciente según otro modo de ser que el del agente; porque la disposición material del paciente para recibir no es semejante a la disposición material del agente; y por eso la forma se recibe en el paciente sin la materia en cuanto el paciente se asemeja con el agente según la forma y no según la materia. Y de este modo el sentidó recibe la forma sin la materia, porque de modo diverso la forma tiene su existir en el sentido y en la cosa sensible. Porque en la cosa sensible posee un existir natural, mientras que en el sentido posee un existir intencional y espiritual [inmaterial] (Nam in re sensibili haber esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale)" [73]..

Y casi a renglón seguido del texto citado, Aristóteles se refiere expresamente -aunque de paso- a la inmaterialidad como constitutivo del conocimiento. "Las plantas no sienten, dice [...] porque no tienen [...] principio que pueda recibir las formas sensibles sin materia, sino que por el contrario, padecen también el influjo de la materia de las mismas" [74].

La razón intrínseca de esta necesidad de la inmaterialidad de la forma para llegar a la captación objetiva o intencional de las formas de los demás seres reside en las nociones de acto y potencia, que en el sistema aristotélico-tomista están representadas en el orden de la esencia por la forma y la materia. En efecto, la potencia es principio indeterminado puramente pasivo de recepción y limitación del acto, del que a su vez recibe determinación y ser en el compuesto de ambos. La materia primera, pura potencia [75], recibe toda su determinación de la forma como de su acto esencial. De la materia, pues, en el seno de la esencia sólo puede provenir la limitación de la forma -el principio de individuación que contrae la perfección específica de la forma a un determinado individuo [76]. Toda perfección o enriquecimiento de un ser, en cambio, tiene su origen en su forma o acto esencial, en su mayor concentración o independencia de la materia que la coarta. Una mera descripción del conocimiento nos lo ha presentado como un enriquecimiento de un ser, que intencional u objetivamente se incorpora a su propio ser el ser de los demás. Ahora bien, semejante perfección y crecimiento del ser con la posesión intencional u objetiva de los demás sólo puede provenir evidentemente del principio de perfección del ser, de su forma o acto esencial. Pero es el caso de que no todas las formas llegan a ese grado de perfección, y que muchas no pasan de su propia posesión material en la información de una materia o a lo más llegan a posesionarse materialmente de otros seres (como la planta en la asimilación). Por consiguiente, la única causa que permite a una forma -y que inversamente impide a otras- posesionarse objetivamente de otros seres de la forma que los constituye, puede residir en su mayor o menor inmaterialización o independencia sobre la materia. El mayor señorío de la forma sobre la materia implica, en efecto, con la negación de la influencia limitante y coartadora de la potencia, una preponderancia de la perfección del acto y con ella la capacidad de hacer partícipe de su su propio acto a otros actos o formas y de enriquecerse en la propia inmanencia con el ser de éstas.

Pero no sólo el conocimiento del sujeto, que también la cognoscibilidad del objeto se constituye por y en la medida de su inmaterialidad. Por de pronto, si toda determinación de un ser proviene de la forma, según dijimos, también su cognoscibilidad tendrá en ella su fuente. Sólo por su forma son cognoscibles las cosas [77]. La materia -pura indeterminación- sólo es cognoscible indirectamente por la relación esencial que con ella guarda su forma. Pero hay más. No sólo por su forma sino que en la medida de la inmaterialidad de su forma se establece su cognoscibilidad [78]. En efecto, siendo la materia el principio puramente potencial y coartante en el seno de la esencia, sólo puede ser origen de la limitación e imperfección de un ser. La cognoscibilidad, la capacidad de entrega intencional a otro ser, el poder existir de otro modo que en sí misma y en su materia, sólo puede pertenecerle a una forma en aquel preciso grado en que su perfección se acrecienta y en que más libre está del principio de su imperfección que la ata y restringe, en una palabra, en la medida de eminencia sobre la materia, de su inmaterialidad.

Más directamente podríamos llegar a la misma conclusión urgiendo con Sto. Tomás el concepto mismo de conocimiento del sujeto -y su correlativo de cognoscibilidad del objeto- constituido esencialmente por la inmaterialidad. En efecto, según lo antes expuesto, conocer no es recibir el objeto cual acto o perfección propia, cual forma que el sujeto recibe como suya para constituir con ella un nuevo ser, un compuesto de ambos; es, por el contrario, la recepción de un ser en cuanto otro, con el que se identifica de este modo intencional. Pero recibir de este modo singular la realidad objetiva, es recibirla no como potencia -pues en tal caso ella formaría un compuesto con ésta- sino como acto, no como materia sino como forma. En otros términos, sólo un ser en acto, en cuanto acto, una forma que evade las exigencias limitantes potenciales de la materia, puede recibir en su propio seno otro acto, no como acto suyo sino como otro, como ob-jectum o intencionalmente. O todavía: la oposición actual de sujeto y objeto sólo es posible en el seno de un mismo acto o forma en, cuanto inmaterial y evadiendo la potencialidad de la materia. De lo contrario el ser o acto ajeno sería recibido subjetivamente en una potencia como actuación suya, y formaría con él un compuesto, en lugar de ser recibido como otro, como objectum u objetivamente, coma acto no suyo. Sólo, pues, la ausencia de la materia, su inmaterialidad, es la que constituye a la forma o acto esencial capaz de esta captación objetiva del ser o forma exterior, y confiere a ésta el preciso grado de su cognoscibilidad.

5. Tal es la doctrina que sobre el conocimiento y cognoscibilidad se desprende de los textos (ya citados y por citar inmediatamente) de Aristóteles y principalmente de S. Tomás. A su luz podremos comprender mejor la noción del conocimiento -del conocimiento de la inteligencia sobre todo, que es el conocimiento estrictamente tal-, de ambos autores, así como sus consecuencias. Conocer, es poseer inmaterialmente una forma ajena. Porque recibir de este modo una forma ajena, es recibirla en el acto de la propia como otra u objetivamente, en oposición a la recepción material en que se la recibe como perfectivo o acto propio de una potencia, vale decir, subjetivamente.

Síguese también que la facultad cognoscitiva es impasible, en el sentido de que no es modificada en su propio ser o acto por la forma objetiva. Evidentemente que la potencia cognoscitiva, por su concepto mismo, ha de pasar de la potencia al acto, para alcanzar su acto perfectivo, ha de actualizarse bajo la influencia del objeto; pero no en el sentido de que el objeto sea su acto subjetiva o potencialmente recibido, como la forma en una materia, sino sólo en la determinación o especificación puramente objetiva de su propio o intrínseco acto. El objeto no determina ni modifica la potencia cognoscitiva como la forma a la materia -esto quiere decir Aristóteles cuando afirma que ella es impasible [79] - sino que simplemente determina y especifica el acto propio de aquella potencia, en el cual, e inmaterialmente por ende, se identifica como otro o intencionalmente con ella. "Allí donde hay inmaterialidad, dice Aristóteles, hay identidad entre el sujeto pensante y objeto pensado" [80]. La frase vale proporcionalmente para todo conocimiento, también para el sensible. La potencia, por eso, sólo llega a ser intencionalmente su objeto, en la inmaterialidad de su propio acto; así como el objeto sólo llega a esta identificación intencional con el sujeto al participar del acto inmaterial de éste. De ahí que lo sensible en acto y el sentido en acto [81] como lo inteligible en acto y el entendimiento en acto [82] y, en general, lo cognoscible en acto y el conocimiento en acto [83] sean, según Aristóteles y Sto. Tomás, una misma cosa, pues ambos son el acto inmaterial del conocimiento. “La intelección y la sensación se dividen como las cosas: la intelección y sensación en potencia, como las cosas en potencia, la intelección y sensación en acto, como las cosas en acto. Las facultades sensitiva e intelectiva del alma son en potencia estas cosas: lo inteligible y lo sensible, respectivamente. De donde se sigue que ellas son necesariamente o estas mismas cosas o sus formas. Pero es evidente que ellas no son estas mismas cosas (pues la piedra no está presente en el alma) sino su forma [84]. Consiguientemente y como advierte Aristóteles en este texto, el conocimiento no consiste en una recepción material de una forma o especie. Ya veremos que el acto de la inteligencia humana presupone la recepción de la especie vicaria del objeto, pero no consiste esencialmente en ella, pues el conocimiento se realiza siempre no de un modo potencial en la recepción material de algo, sino actual, en la identidad intencional con algo en el propio acto del cognoscente. Es siempre algo activo. Toda potencia cognoscitiva es, por eso, siempre operativa, pues sólo en la determinación de su acto puede alcanzar, como otra u objetivamente, la forma conocida.

La presencia del objeto en el sujeto es mucho más íntima que la forma en su materia, pues mientras aquí se trata de unión, allá se trata de verdadera identidad intencional o inmaterial.

6. Y aquí está el punto profundo de divergencia entre la filosofía aristotélico-tomista y la moderna en la solución del problema crítico: en la noción misma del conocimiento. Para ésta, conocer es una imagen de la realidad, ya en un sentido material a la manera de los “eidola” de los epicúreos griegos, ya en un sentido espiritual, a la manera de la concepción cartesiana y, más todavía, a la manera de las formas a

priori kantianas, con el consiguiente problema gnoseológico llamado "del puente": de cómo podemos asegurarnos de la conformidad entre nuestra imagen y el objeto trascendente conocido; problema irresoluble desde que se lo plantea, pues tenemos que resolverlo con el mismo conocimiento, cuya conformidad con la realidad está en cuestión. En cambio, para la concepción aristotélico-tomista expuesta, estructurada toda ella en un fino análisis de la realidad del conocimiento, éste consiste en hacerse, devenir e identificarse con el objeto, claro que no material o físicamente, sino intencional u objetivamente en el acto mismo del cognoscente, quien gracias a su inmaterialidad y en la medida de esa inmaterialidad logra recibir activamente, en su propio acto, la forma del objeto conocido, como objeto. Y por eso, en esa noción del conocimiento -ajustada en un todo a las exigencias de un análisis objetivo de la conciencia- han de buscarse los principios aristotélico-tomistas para una solución del problema crítico del conocimiento. Para Aristóteles y para Sto. Tomás no tiene sentido siquiera el planteo del "problema del puente", ya que un pensamiento o acto de conocimiento es un absurdo sin su objeto, con el que se identifica intencionalmente y que esencialmente le pertenece. Ese planteo -que precontiene necesariamente el idealismo y el escepticismo- sólo es posible, dirían Aristóteles y Sto. Tomás, gracias a una deformación previa y a priori de la noción misma del conocimiento, el cual ciertamente se nos manifiesta en la conciencia no como una imagen o copia sino como una identidad intencional o inmaterial con la realidad objetiva. Recordemos los textos antes aducidos de ambos autores. Para ellos "lo sensible en acto es. el sentido en acto, lo inteligible en acto es lo entendido en acto", etc. Según un texto esclarecedor de S. Tomás, la justificación crítica del conocimiento se realiza -ala luz de esta noción del conocimiento supuesta en ese pasaje- por la reflexión del "entendimiento sobre su mismo acto, no sólo en cuanto conoce su acto, sino en cuanto conoce su proporción con la cosa [conocida]; lo cual no puede conocerse si no es conocida la naturaleza del mismo acto, la cual a su vez no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el mismo entendimiento, en cuya naturaleza está el conformarse con las cosas (in cujus natura est ut rebus conformetur). Por lo cual el entendimiento conoce la verdad porque reflexiona sobre sí mismo”[85]. Precisamente porque la realidad conocida está intencionalmente identificada con el acto inmaterial del conocimiento -en esta noción del conocimiento se apoya el raciocinio de S. Tomás- por eso la inteligencia, al reflexionar sobre su propio acto, encuentra también el objeto con el que aquél se halla identificado y descubre así que "en la naturaleza misma del entendimiento está el que se conforme con las cosas" [86].

CAPITULO III. LA INTELIGENCIA Y LA INTELIGIBILIDAD SE CONSTITUYEN EN DEPENDENCIA DE LA INMATERIALIDAD. II. LA INTELIGENCIA [87] ES UNA FACULTAD ENTERAMENTE INORGÁNICA O ESPIRITUAL.

7. Acabamos de ver cómo por la inmaterialidad y en el grado de esta inmaterialidad de la forma se establece el cono. cimiento del sujeto y la cognoscibilidad del objeto. Sin embargo, inmaterialidad significa independencia y supremacía de la forma sobre la materia, pero no precisamente independencia absoluta de ella o espiritualidad. De hecho, Aristóteles y Sto. Tomás enseñan que el conocimiento sensible, y el: general la vida consciente inferior, procede de una facultad orgánica, vale decir, que si por la unidad eficiente y final dominando la multiplicidad de sus fenómenos, implica tina forma esencialmente superior a las formas de los seres puramente materiales, un alma o principio vital, procede también a la vez del cuerpo, como coprincipio del alma, del cuerpo unido a ésta en una unidad substancial, del organismo viviente obrando por sus facultades también orgánicas [88]. Pero la inteligencia, según la enseñanza aristotélico-tomista, llega a ser absolutamente inmaterial, de tal manera que su acto procede de sola el alma por su potencia intelectiva, sin intervención alguna y con entera independencia subjetiva o intrínseca del cuerpo. La inmaterialidad de la inteligencia llega, pues, a ser absoluta, alcanza la anorganicidad perfecta, es decir, la espiritualidad.

8. De la inmaterialidad perfecta de la inteligencia trata Aristóteles en el c. IV del libro III De Anima y Sto. Tomás en el Comentario correspondiente, en la S. Theologica y otras obras suyas.

La inteligencia debe ser enteramente inmaterial, porque "como quiera que entiende todas las cosas, debe estar exenta de toda mezcla con el cuerpo, a fin de que, según lo dicho por Anaxágoras, tenga el imperio, es decir, conozca: porque si poseyese alguna forma propia, esta forma al manifestarse junto con la forma exterior [entendida], impediría y obstacularizaría a ésta; por lo cual el entendimiento no puede tener ninguna otra naturaleza sino ésta: el estar en potencia" [89]. He aquí cómo con su habitual transparencia precisa y expone S. Tomás este apretado pasaje de Aristóteles: "Porque todo lo que está en potencia para algo y es su receptivo, carece de aquello para lo que está en potencia y de que es receptivo; como la pupila que está en potencia para los colores y es receptiva de ellos, carece de todo color: pero nuestro intelecto así entiende los inteligibles, porque está en potencia para ellos y es su receptivo, como el sentido lo es de las cosas sensibles: luego carece de todas aquellas cosas que es capaz de entender. Siendo, pues, nuestro entendimiento capaz de conocer todas las cosas sensibles y corporales, es necesario carezca de toda naturaleza corporal (necesse est quod careat omni natura corporali), como el sentido de la vista carece de todo color, porque es cognoscitivo del color. Porque si tuviese algún color, aquel color le impediría ver otros colores [...]. Así también el entendimiento si poseyese una determinada naturaleza, aquella naturaleza connatural a él, le impediría el conocimiento de las demás naturalezas" [90]. El entendimiento puede conocer todos los cuerpos. Para ello, viene a decir el argumento del Aquinate, no debe poseer ninguno, debe ser enteramente inmaterial o espiritual; porque de lo contrario, 1) si fuese corporal (facultad orgánica, como son los sentidos, estaría en acto y no en potencia cognoscitiva para la naturaleza corporal, como fuera menester estarlo frente a todos los cuerpos para poderlos conocer con la recepción de su acto; y 2) si usase de un órgano corporal como de instrumento, también "la naturaleza determinada (le aquel órgano corpóreo impediría el conocimiento de todos los cuerpos; como si un determinado color estuviese no sólo en la pupila sino también en un vaso de vidrio, el líquido en él infundido aparecería del color del mismo" [91].

"La parte o potencia del alma, que se llama entendimiento, concluye Aristóteles, no es ser en acto, antes de entender. Por lo cual no es conforme a razón admitir que él está unido a un cuerpo, pues en tal caso tendría tina determinada cualidad: fría o caliente, más aún también poseería algún órgano, como la facultad sensitiva; pero de hecho nada de esto tiene. Por lo que bien hacen quienes dicen que el alma es el "lugar de las formas" [92], "excepto en que ni toda el alma -sino la intelectiva [o en cuanto intelectiva]- es el lugar de las formas y en que esas formas existen no en acto sino en potencia" [93]. Así concluye Aristóteles su primer razonamiento sobre la inmaterialidad perfecta o espiritualidad del entendimiento y alma intelectiva, apoyado en la razón de que la potencia intelectiva para conocer todo cuerpo ha de ser enteramente independiente de él.

9. A renglón seguido [94], Aristóteles saca una razón más en favor de la inmaterialidad absoluta de la inteligencia, de la oposición entre "la impasibilidad de la facultad sensitiva y de la facultad intelectiva", proveniente, respectivamente, de la presencia o ausencia del órgano. "El sentido no puede sentir, después de percibir un objeto sensible demasiado fuerte, v. gr. no puede oír un sonido después de oir sonidos intensos, ni ver u olfatear, después de percibir colores y sabores [olores] fuertes; mientras que por el contrario, después que el entendimiento ha entendido alguna cosa muy inteligible, no por eso entiende peor sino mejor las cosas inteligibles inferiores, lo cual es debido a que, mientras la facultad sensitiva no puede estar sin cuerpo, el entendimiento está separado [independiente] de él" [95]. La razón de por qué esa diferencia entre sentido y entendimiento provenga de la presencia o ausencia del órga no, asígnala S. Tomás, cuando dice que "el entendimiento, precisamente porque no tiene órgano corporal que pueda corromperse, por la excelencia del propio objeto, cuando entiende algo muy inteligible, no entiende menos después sino más las cosas ínfimas: y lo mismo acontecería con los sentidos, si no poseyesen órgano corporal". Y adelantándose a una fácil dificultad, prosigue: "Con todo, el entendimiento se debilita indirectamente por una lesión de algún órgano corporal, en cuanto para su operación se requiere la operación de un sentido que posee órgano. La causa, pues, de la diversidad [de ambas facultades] está en que lo sensitivo no se da sin cuerpo, mientras que el entendimiento es independiente (separatas) de él" [96].

10. Ya dijimos más arriba (c. II, n. 4) que según la doctrina aristotélico-tomista, las facultades son especificadas y determinadas en su naturaleza por su objeto formál. Porque respondiendo el objeto al acto, y éste a la facultad, como el acto a la potencia, y estando proporcionado el acto a la facultad como desarrollo o actualización de su capacidad potencial, síguese que por la naturaleza del objeto formal, del preciso aspecto como es alcanzada la realidad conocida -y no por él objeto material o realidad física de la cosa conocida- es especificada y descifrada y comprehendida en su naturaleza íntima la potencia intelectiva.

No otra cosa ha hecho Aristóteles -y con él Sto. Tomás- en los dos argumentos expuestos: de la extensión de la inteligencia a todo objeto corporal, y del modo como conoce sin corromperse -a diferencia de lo que acaece en los sentidos, cuando su objeto es muy intenso- concluye la naturaleza enteramente inmaterial de dicha facultad.

Pero en el mismo capítulo IV del libro III De Anima aduce, en último término, una tercera prueba en favor de su tesis, tomada ya directamente del objeto formal de la inteligencia, objeto del que nos ocuparemos expresamente en el capítulo siguiente.

"Porque una cosa es la magnitud y otra la esencia de la magnitud, y lo mismo el agua y la esencia del agua [...], por eso la esencia de la carne y la carne se disciernen por diversas facultades o por la misma pero afectada de diverso modo; porque la carne no es posible sin materia, sino que -del mismo modo que somos- es esta determinada forma en esta determinada materia. Siendo así estas cosas, el sujeto discierne el calor y el frío y aquellas cosas, con las cuales la carne tiene alguna proporción, mediante la facultad sensitiva; pero la esencia de la carne la discierne con una facultad enteramente diversa, sea totalmente separada (independiente) de la facultad sensible, sea por lo menos así relacionada con ella, como la línea vuelta sobre sí misma cuando está extendida" [97]. A continuación constituye el mismo argumento a partir de-los objetos matemáticos, distinguiendo entre lo "recto" que "no es posible sin cantidad" y "la esencia de lo recto", que son "dos cosas diversas", a las cuales, "consiguientemente, el sujeto percibe o con diversa facultad o con la misma diversamente afectada" [98]. Y concluye su vigoroso razonamiento con la siguiente proposición que sintetiza todo su pensamiento:

"En general, pues, del mismo modo que los objetos están separados, [es decir, son independientes] de la materia, así también el entendimiento está separado [o es independiente] de la materia" [99]. Que cuando Aristóteles afirma: la esencia es percibida por una facultad separada (keristó) [independiente] de la materia, sólo quiera .significar independiente de ella, inmaterial, se ve por el paralelismo d e la última frase, pues también afirma que la esencia está separada de la materia, siendo así que con ello sólo quiere significar la esencia abstraída de la materia, con la cual está sin embargo identificada; ya que, según sus mismas enseñanzas [100], la esencia -a diferencia y en contra de lo que enseñaba Platón- no está fuera sino en el seno mismo e identificada con la realidad individual. Y en cuanto a la facultad "o totalmente independiente de la facultad sensible o, por lo menos así relacionada con ella como la línea vuelta sobre sí misma cuando está extendida", refiérese, según S. Tomás, al entendimiento que conoce lo universal y lo singular: "No podríamos conocer la relación del universal al particular, sino hubiese una potencia que conociese ambas cosas. El entendimiento, pues, conoce ambas cosas, pero de diverso modo" [101].

11. Antes de acabar este capítulo objétase Aristóteles dos dificultades contra la doctrina expuesta. La solución a la segunda, a más de ser realmente profunda, esclarece toda esta doctrina de la inteligencia e inteligibilidad constituídas por la inmaterialidad. La objeción dice así: ¿el entendimiento es inteligible? Porque si es inteligible por sí mismo, como quiera que "lo inteligible es específicamente uno, entonces o habrá también entendimiento en las demás cosas o nuestro entendimiento estará unido a algo que lo hace -como a las demás cosas- inteligible" [102]. A lo cual responde el Filósofo: "El mismo entendimiento es también inteligible del mismo modo que los objetos inteligibles. Porque en aquellas cosas inmateriales, lo mismo es lo que entiende y lo que es entendido; pues una misma cosa es la ciencia teorética y lo asa sabido [...]. Pero en las cosas materiales no existe lo inteligible sino en potencia. Por lo cual se sigue, por una parte, que no tiene entendimiento (porque el entendimiento en tanto conviene a tales cosas, en cuanto a tales cosas puede convenir una facultad sin materia; pero, por otra parte, que al entendimiento no falta la nota de inteligible" [103]. Comentando ese pasaje, dice Sylvester Maurus, uno de los mejores traductores y más seguros intérpretes de Aristóteles: "El entendimiento es a la vez intelectivo e ínteligible. Cuando se infiere que todas las cosas inteligibles serían a la vez intelectivas, habría que decir que es verdad, que todas las cosas inteligibles, que carecen de materia, son a la vez intelectivas. La razón es, que por la misma separación de la materia, por la cual una cosa se constituye inteligible, se constituye también intelectiva, del mismo modo como por la misma forma, por la cual el objeto se constituye entendido, la potencia se constituye inteligente. De ahí se sigue que la ciencia contemplativa y el objeto próximamente cognoscible son en cierto modo lo mismo, como quiera que por la mima especie inteligible, por la que el entendimiento se constituye con capacidad próxima para contemplar el objeto, se constituye con capacidad para ser conocido por el entendimiento [...]. Añadimos que, aunque las casas inmateriales son inteligibles en acto y a la vez intelectivas, también las cosas materiales son inteligibles sólo en potencia y se constituyen inteligibles en acto por la abstracción de la materia, por la cual abstracción adquieren cierto existir inmaterial. Pero porque el entendimiento es una potencia sin materia y enteramente inmaterial, por eso aquellas cosas materiales y que sólo son inteligibles en potencia, no son intelectivas; como quiera que la fuerza intelectiva dimana de la inmaterialidad" [104].

12. Los mismos argumentos en favor de la espiritualidad de la inteligencia - -que se reduce siempre a la trascendencia de su objeto formal especificante sobre todo lo material, o lo que es lo mismo, al modo espiritual (universal, inmaterial) con que los objetos materiales son alcanzados por ella- retómalos S. Tomás con más justeza y amplitud en los Com entarios a los pasajes citados de Aristóteles, y también en varias otras obras. Así por ejemplo, en su Tratado De Veritate, se expresa del siguiente modo: "Porque el alma humana [105] conoce las naturalezas universales de las cosas, percibe que la idea con que las conoce es inmaterial; de lo contrario estaría individualizada [106] y así no conduciría a un conocimiento universal. Porque la idea inteligible es universal, entendieron los filósofos que el entendimiento es algo independiente de la materia" [107].

A los expuestos argumentos de Aristóteles para demostrar la espiritualidad de la inteligencia, S. Tomás aporta otros dos. Del modo inmaterial o desmaterializado -universalizado- con que son conocidas las cosas materiales, Aristóteles había concluido la inmaterialidad de la facultad intelectiva. S. Tomás va más lejos y la demuestra por el objeto inmaterial alcanzado per nuestra inteligencia. Pues mientras "el conocimiento del sentido no se extiende sino a las cosas corporales [...], el entendimiento conoce las cosas incorporales, tales como la sabiduría, la verdad y las relaciones de los objetos" [108].

En el mismo pasaje y a continuación aduce el S. Doctor un nuevo argumento en favor de su tesis. E n el texto de Aristóteles, transcrito e n el n. i i, este argumento estaba ya insinuado en aquella frase: "porque en las cosas inmateriales, una misma cosan es lo que entiende y lo entendido", cuyo alcance hemos comprendido mejor de la pluma de Sylvester Maurus, y que se reduce a aquel principio general del Aquinate de que la inmaterialidad implica esencialmente la posesión intencional u objetiva del propio ser (Cfr. el párrafo I, n. 5 de este capítulo) y también la capacidad de alcanzar la de otras formas o seres en cuanto otros. De este principio fecundo se deriva la propiedad privativa del conocimiento intelectivo, de la que el Angélico Doctor saca una nueva prueba en favor de la inmaterialidad total del entendimiento. "Ningún sentido se conoce a sí mismo ni a su operación [...]. sino que esto pertenece a una facultad superior [...]. Pero el entendimiento se conoce a sí mis mo y conoce que él entiende El entendimiento, pues, no es de la misma naturaleza que el sentido", vale decir, es enteramente inmaterial [109]. Ya empíricamente palpamos esta diferencia entre ambos conocimientos. Ningún ser o facultad sensitiva puede tomar como objeto directo de su conocimiento el propio acto y facultad y el sujeto substancial en que reside. Mucho menos lo pueden las potencias inferiores al sentido, que hasta de la elemental conciencia directa de la vida, sensitiva carecen. En cambio, la inteligencia puede volver perfectamente

sobre sí misma, reflexionar, y tomar su propio acto, su facultad y su ser últi m o substancial (el "yo", la persona) como objeto directo de su conocimiento, identificándose intencionalmente con ellos. Ya el solo hecho de que ninguna facultad orgánica sea capaz de semejante aprehensión y que ningún cuerpo pueda volverse perfecta y enteramente sobre sí mismo (sólo una parte puede plegarse sobre otra), nos está indicando que el impedimento proviene de algo esencial a la materia, y que, por ende, si hay u n conocimiento capaz de volverse totalmente sobre su propio acto, facultad y substancia, será por su independencia absoluta de la materia. Pero si tenemos presente la doctrina más arriba expuesta (en el primer párrafo de este capítulo, especialmente n. 5) y que acabamos de recordar, de que la inmaterialidad es el constitutivo del conocimiento y de que el conocimiento y la cognoscibilidad dependen directamente de la inmaterialidad, habremos de concluir que el propio acto intelectivo con la facultad y sujeto substancial que lo producen han podido llegar a ser objetos de la misma inteligencia, gracias a su total exención de la materia. En efecto, lo que impide la identidad intencional del conocimiento -el que una forma exista como otra en el acto o forma del cognoscente- es su materialidad. Por eso los seres materiales, ni siquiera los notados de sentidos, p ceden tomar formalmente como objeto su propio ser y obrar. Pero si una forma es enteramente in material. nada impide ni su cog noscibilidad ni su conocimiento y, por ende, que ella misma pueda participar intencionalmente de su propio acto esencial y posesionarse de sí misma como objeto. Precisa y únicamente por eso, porque su acto es absolutamente inmaterial, la inteligencia, a la vez que lo produce como identidad intencional con el objeto, se capta a sí misma y al sujeto substancial (el "yo" personal) en su propio acto, y no encuentra obstáculo alguno para volver perfectamente sobre ese acto -con el yo y la potencia que lo engendran y en él se manifiestan-- y hacerlos vivir inmaterial y objetiva m ente en el seno de un nuevo acto.

13. Este último argumento de S. Tomás, descansa, pues, en esta doctrina mucho más amplia, íntimamente ligada a su metafísica. de que los grados de la inmaterialidad de un ser constituyen los grados de su cognoscibilidad y de su conocimiento a la vez. Lo que en Aristóteles era una doctrina implícita y como en germen, revelada en textos esporádicos que la suponen y reclaman, recién en S. Tomás alcanza su madurez y toma cuerpo de sistema y se despliega en toda su magnífica amplitud y fecunda profundidad. Ya la dejamos esbozada en sus líneas fundamentales en el párrafo I de este capitulo. Aquí nos limitaremos, a seguir a S. Tomás en el desarrollo y aplicación concreta de su doctrina cuyo principió acabamos de enunciar.

Si atendemos a que un ser es lo que es por su forma o acto esencial, que su; perfección no es sino la perfección de su forma, y que la perfección de la forma depende de su inmaterialidad, podríamos traducir aquel principio de que la cognoscibilidad y conocimiento de un ser depende de su inmaterialidad o eminencia de su forma sobre la materia,por este otro: cada uno conoce y es cognoscible según su modo de ser, o por este: la medida de la cognoscibilidad y conocimiento de un ser no es otra que la medida de su ser o acto. Tal la doctrina de S. Tomás, que nos revela el carácter profundamente metafísico de su gnoseología. Ya veremos a su tiempo, cómo -por esta misma razónlos principios del ser son también y gobiernan el conocer (Cfr. el cap. VI), precisamente porque primero son del ser. Lo ontológico prima y da razón de todo lo gnoseológico y lógico.

El conocimiento supone un mínimo de perfección del ser, de inmaterialidad de la forma, capaz de dar de su propio acto a la forma alcanzada como otra u objetivamente, para hacerla existir intencionalmente en el seno de su propio acto. El grado ínfimo del conocimiento será, pues, el grado ínfimo del ser o de la forma con la indispensable inmaterialidad para alcanzar en su propio ser o acto otra forma como otra. Tal el conocimiento sensitivo. La inmaterialidad es allí muy imperfecta, la indispensable para alcanzar la conciencia directa y el conocimiento en su grado inferior, pues la forma .del cognoscente depende intrínsecamente de la materia en su operar y subsistir. Su actividad cognoscitiva se desenvolverá proporcionalmente a la esencia de su ser. Aprehenderá objetivamente en su seno otra forma corpórea, y que, aunque entra a participar de su acto sin la materia en que físicamente existe, sólo es alcanzada en cuanto intrínsecamente dependiente de ella, vale decir individualizada y concreta, y no universal y abstracta.

La forma cognoscente llega a ser en el hombre, enteramente inmaterial o espiritual, pero unida substancialmente al cuerpo como su forma o acto esencial. Su conocimiento guardará proporción con la naturaleza de su ser. Porque en cuanto forma unida a la materia sólo obtendrá su objeto según veremos luego- a través de los datos sensibles y mediante el ministerio de los sentidos, en una palabra, su objeto formal propio serán ¡os seres sensibles. Pero en cuanto forma intrínsecamente independiente de la materia en su ser y obrar específico, también llega a conocer de un modo enteramente inmaterial a tales seres sensibles, aprehendiendo su forma sin su materia, su esencia abstracta y universal, su quidditas rei materialis.

Un grado superior de inmaterialidad y de ser y nos encontramos frente a la forma pura (el alma humana separada de su cuerpo y los ángeles, formas puras en todo rigor del término). Su conocer de las otras cosas y de sí mismo corresponde a este su esencial modo de ser. El objeto formal propio de semejantes seres puramente espirituales no es otro que la substancia espiritual, puesta en el nivel ontológico de su propio ser.

Más arriba y a infinita distancia de todo ser creado está el Acto Puro de Dios, en quien no sólo no hay composición de materia y forma pero ni siquiera de esencia y existencia. Dios es la pura Existencia o Perfección, Acto subsistente sin limitación o potencia de ninguna especie. Tampoco la habrá en su conocimiento, y por eso el objeto propio del Entendimiento divino -que no es potencia, como en nosotros, sino acto real y formalmente identificado con su mismo ser [110]- no será otro que su misma esencia, es decir que el conocimiento de Dios será el acto substancial divino, el acto mismo de "la intelección de su propia intelección" [111].

14. Pero si conocer, para S. Tomás, es poseer inmaterialmente una forma en cuanto otra, objetivamente, y si esta posesión se opone a la posesión subjetiva de una forma por una materia a la que actualiza, toda forma enteramente inmaterial o espiritual y e n el grado mismo de su espiritualidad será no sólo inteligente tic un objeto sino también objeto inteligible ella misma, y entendida por sí misma, por s u propia intelección; ya que toda forma inmaterial, y en la medida de su inmaterialidad, se posee objetivamente a sí misma. Mientras las formas materiales están en la materia en íntima dependencia de ella en su ser y operar, y en el mismo grado de esta dependencia no son inteligibles ni inteligentes, no así las formas enteramente inmateriales, que inversamente en este mismo grado de su inmaterialidad y a causa de ella logran su inteligencia .e inteligibilidad, y logran la identidad intencional consigo mismas, la posesión de si mismas inmaterialmente, vale decir, objetiva o cognoscitivamente. De aquí que toda forma espiritual sea conocimiento substancial de sí misma. Sin embargo, hay grados en este conocimiento substancial, según los grados del acto o perfección de la forma espiritual. Porque si el acto de la forma no sólo .excluye la potencia de la materia sino toda potencia, aún la encerrada en la composición de esencia y existencia, es decir, si es la misma Existencia o Acto puro (Diosa entonces la inteligencia de sí misma está en "acto segundo", según la terminología escolástica de Sto. Tomás, y se constituye como el acto mismo de entender (vóncriq voaswS, que dice Aristóteles . E n cambio, las formas puras o formas inmateriales creadas, exentas de materia pero no de potencia en virtud de su composición de esencia y existencia, sólo radicalmente o "en acto primero" son entendimiento de sí mismas, y han menester pasar de la potencia al acto para llegar al acto de intelección de sí mismas.

Mientras el Acto pero de Dios es substancial intelección -acto de inteligencia- de sí misma, las formas inmateriales creadas -que por esta inmaterialidad alcanzan la posesión objetiva de sí mismas-, así como por su composición real de esencia y existencia -potencia y acto- no son sino que tienen su existencia, del mismo modo no son sino que tienen la intelección de sí mismas (y de las demás cosas), que alcanzan también por el tránsito de la potencia al acto, o en otros términos, medianre sus potencias. Tales formas inmateriales puras son, pues, la intelección de sí mismas exigitiva mente o en "acto primero"; pero sólo por el ejercicio o actuación de su potencia intelectiva, mediante los actos accidentales de ésta, distintas del acto substancial de la forma de la propia esencia, llegan a ser intelección en acto de sí mismas.

15. De esta comunicación y, más que comunicación, identidad intencional entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido en la unidad del acto inmaterial, síguese también la proporción de naturaleza que ha de existir entre cl sujeto y el objeto conocido, considerado formalmente como tal, es decir, en cuanto alcanzado por la inteligencia. Ya dijimos más arriba que la facultad está especificada por su acto, que a su vez lo está por su objeto formal; y en realidad la existencia y naturaleza de una facultad no se nos revela sino por la de su acto y éste por la de su objeto (c. II, n. 4). Se ve, pues, inmediatamente la proporción de naturaleza que debe existir entre el objeto formal y la facultad cognoscente. Hemos notado también que cognoscibilidad y conocimiento dependen a la par de la inmaterialidad del respectivo y propio ser (números anteriores). Ahora bien, como quiera que el conocimiento en acto se extiende tanto como la cognoscibilidad de su objeto formal en acto, y este conocimiento no se realiza sino en la unidad de su propio acto inmaterial, en el que sujeto y objeto conviven en la identidad intencional, síguese que ambos han de participar del mismo grado de inmaterialidad o ser. Y por eso, cuando el objeto conocido es inferior o superior a la inmaterialidad de la potencia, solo llega a ser conocido, levantado o abatido, al penetrar en ella a través de su objeto formal propio -como diremos luego, en el capítulo siguiente- único puesto al nivel de la perfección e inmaterialidad de la facultad. La misma tesis de la analogía (cfr. en el c. I y en el IV), verdadero sillar de la filosofía de Sto. Tomás, no es más que una consecuencia de la doctrina expuesta: las realidades superiores en inmaterialidad o perfección a la inmaterialidad de nuestra inteligencia encarnada sólo pueden entrar en ella rebajadas -no en sí mismas u ontológicamente, lo cual no podría hacerse sin deformación del objeto y claudicación del conocimiento, sino en cuanto al modo de ponerse en contacto y de ser aprehendidas en el acto del entendimiento humano- hasta la altura de la inmaterialidad del objeto formal propio de aquélla, es decir, que sólo pueden ser conocidas a la manera de las esencias o formas abstractas de las cosas materiales. Pensamos y hablamos de Dios y de las cosas espirituales con nuestros pobres conceptos y lenguaje humanos, hechos originariamente para significar las cosas materiales.

16. Finalmente esta unión e identidad intencional de sujeto y objeto realizada no en una composición de potencia y acto sino en la unidad del acto mismo del cognoscente, que hace partícipe de su perfección a otro en cuanto otro sin ser modificado por él en su propio ser, como acontece a la potencia que recibe su forma, hace que el alma e inteligencia humana, enteramente exenta de materia en su ser y obrar específicos, pueda identificarse intencionalmente con toda forma y "ser en cierto modo [objetivamente]

todas las cosas" [112]. La riqueza de su ser ha llegado a ser tanta por la independencia de toda materia; su acto está tan enteramente exento de potencia, que de su ser o acto inmaterial pueden participar intencionalmente todos los seres, sin agotarse o limitarse jamas.

Por otra parte, esta unión del sujeto y objeto en el acto intelectivo llega a ser no sólo universal -extenderse a todo objeto- sino también la más íntima, por identidad intencional en la unidad del acto. Mientras la materia sólo potencial o subjetivamente y nunca simultáneamente puede apropiarse de toda forma, mediante la corrupción sucesiva de cada compuesto, y jamás llega a identificarse con el acto de su forma, la forma inmaterial puede llegar a poseer a la vez todos los objetos y de la manera más íntima, en la unidad de su acto, que sin dejar de ser tal puede alcanzar en su propia existencia toda otra realidad en cuanto otra [113].

17- He aquí cómo admirablemente sintetiza S. Tomás en todos sus matices esta constitución del conocimiento por la inmaterialidad, que hemos querido desarrollar con cierta amplitud porque ella encierra en germen la solución de todos los problemas de la inteligencia: "Una cosa se encuentra perfecta de doble manera. De un primer modo según la perfección de su existir, que le conviene según la propia especie. Pero porque el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, por eso en cualquier cosa creada tanto falta de la perfección pura a cada perfección habida en cada cosa, cuanto más perfectamente se encuentra en otras especies; de tal modo que la perfección de cualquier cosa en sí considerada sea imperfecta, como parte de toda la perfección del universo, la cual resulta de las perfecciones de cada una de las cosas, reunidas entre sí. Por lo cual para que existiese algún remedio para esta imperfección, se da otro medio de perfección en las cosas creadas, según que la perfección, que es propia de una cosa, se encuentra en otra cosa; y esta es la perfección del cognoscente en cuanto cognoscente; porque alguna cosa es conocida por el cognoscente en cuanto la cosa conocida se encuentra de algún modo en el cognoscente; y por eso en el libro III De Anima [8, 431 b 21; lec. 13 del Coment. de S. Tomás] se dice que el alma es en cierta manera todas las cosas, porque es capaz de conocerlas todas. Y según este modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. Por lo cual, esta es la perfección suprema, que puede alcanzar el alma, según los filósofos, el que en ella sea descripto todo el orden del universo y de sus causas; en lo cual también pusieron el último fin del hombre, que según nosotros estará en la visión de Dios [...]. Pero la perfección de una cosa no puede existir en otra según el determinado existir que tenía en aquella cosa; y por eso para que sea capaz de existir en otra cosa, es necesario considerarla sin aquellas cosas que son capaces de determinarla. Y porque las formas y las perfecciones de las cosas son determinadas por la materia, de ahí el que una cosa sea cognoscible en cuanto se separa de la materia; de donde es necesario que también aquello, en quien se recibe la perfección de tal cosa, sea inmaterial; porque si fuese material, la perfección recibida estaría en él según algún existir determinado; y así no estaría en él en cuanto es cognoscible, a saber, en cuanto la perfección existente de uno es capaz de existir en otro. Y por eso erraron los antiguos filósofos, que defendieron que lo semejante es conocido por lo semejante, queriendo que, en cuanto conoce todas las cosas, el alma esté constituía naturalmente por todas las cosas: para que la tierra conociese a la tierra, el agua al agua, y así de las demás cosas. Porque pensaron que la perfección de la cosa conocida tiene en el cognoscente un existir determinado, en cuanto tiene un existir determinado en la propia naturaleza. Pero la forma de la cosa conocida no es recibida de este modo en el cognoscente; por lo que el Comentarista [de Aristóteles, es decir, Averroes] dice en el libro III De Anima, que no es el mismo el modo de recepción por el que las formas son recibidas en el entendimiento posible y en la materia primera, porque es preciso que en el entendimiento cognocente una cosa sea recibida inmaterialmente; y por eso vemos que en las cosas se encuentra la naturaleza del conocimiento según el orden de su inmaterialidad (et ideo videmus quod secundum ordinem in materialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur): porque las plantas y las otras cosas inferiores a ella nada inmaterial pueden recibir, y por eso están privadas de todo conocimiento, como es manifiesto por el libro III De Anima [12, 424 a 171]; en cambio el sentido recibe las especies [o formas] sin materia, pero en condiciones materiales; el entendimiento, empero, las recibe depuradas aún de estas condiciones materiales. De un modo semejante es también el orden en las cosas cognoscibles: porque las cosas materiales, como dice el Comentarista, no son inteligibles sino porque nosotros las hacemos inteligibles; porque son inteligibles sólo en potencia; pero llegan ser inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente, así como los colores llegan a ser visibles por la luz del sol; pero las cosas inmateriales son inteligibles por sí mismas; de donde el que sean más conocidas según su naturaleza, aunque menos conocidas para nosotros. Por consiguiente como quiera que Dios está en el extremo de la separación [o independiente] de la materia, ya que está enteramente libre de toda potencialidad, síguese que El es el máximo cognoscitivo y máximo cognoscible; de donde a su naturaleza,

en cuanto que tiene realmente el existir, en esa misma razón le compete la razón de cognoscibilidad. Y porque según esto también Dios es en cuanto que por naturaleza es para si, también conoce en cuanto q uy su naturaleza es máxime cognoscitiva; por lo cual Avicena en el libro VIII de su Metafísica dice que El mismo es entendedor y aprehensor de sí mismo, porque su esencia, despojada de toda materia, es la cosa que es El mismo" [114].

18. Digamos para cerrar todo este capítulo que la tesis expuesta acerca de la inmaterialidad como constitutivo del conocimiento y de la cognoscibilidad no es más que un capítulo de la doctrina general, mucho más amplia, del acto y la potencia, alma organizadora de todo el sistema de S. Tomás [115]. La inmaterialidad en todos los grados de eminencia de la forma sobre la materia no es más que el caso de la supremacía del acto o perfección del ser sobre la potencia dentro del sector de la esencia.

Traducida en términos metafísicos, esta tesis psicológico-gnoseológica de la inmaterialidad, se enunciaría así: Un ser es cognoscible y cognoscente en la medida de la e minencia de su acto sobre la potencia, en el preciso grado de la perfección o riqueza de su ser. La tesis así enunciada tiene la ventaja de poder señalar la causa constitutiva de la diferencia de conocimiento y de cognoscibilidad dentro de los seres enteramente inmateriales: alma humana unida al cuerpo, alma separada, diversas especies angélicas y, finalmente y a infinita distancia de todas las creaturas aun espirituales, el Acto puro de Dios. Porque evidentemente esta causa en tales seres no puede ser ya la mayor remoción de la materia, de la que totalmente carecen, sino la disminución del elemento potencial con la preponderancia o acrecentamiento del acto Cfr. el n. siguiente).

Ahora bien, si tenemos presente que el conocimiento es enriquecimiento mediante la adquisición de los demás seres o actos en la identidad del propio ser o acto cognoscente, una extensión de este acto o perfección del que participe a los demás seres en cuanto otros, comprenderemos mejor por qué en la medida de la inmaterialidad o perfección del propio acto, un ser es capaz de alcanzar objetivamente los demás seres. Y comprenderemos también por qué en la medida de su inmaterialidad, es decir, de su acto, un ser es cognoscible desde que el acto es la fuente de todas las notas constitutivas y determinantes de un ser y, por ende, a acto más puro corresponde más .determinación o riqueza ontológica, más aprehensibilidad cognoscitiva, más cognoscibilidad.

Insertada así en la doctrina del acto y la potencia vemos mejor el por qué de la proporción de la inmaterialidad exigida entre la facultad cognoscitiva y su objeto. En efecto, si el conocimiento no es más que una convivencia e identidad intencional de los dos actos del sujeto y objeto en la existencia de un mismo acto cognoscente, es claro que se impone un mismo nivel ontológico en el acto de ambos.

Y se ve también por qué es posible esta identidad intencional, constitutiva del conocimiento, pues tratándose de un acto que recibe a otro, no es posible la recepción de éste como su acto perfectivo -a la manera como lo recibe la potencia- sino la aprehensión e identidad con. el acto de la realidad objetiva en cuanto objetiva, en el seno de la perfección del propio acto cognoscente. Conocer no es recibir una determinación, es enriquecer el propio acto con la posesión o identidad intencional con otro o consigo mismo. Y vemos finalmente por qué cada ser conoce en la medida y modo de su propia perfección o acto, ya que el conocimiento -identidad con el objetono se realiza sino en el acto del sujeto cognoscente, participada por el acto de la realidad trascendente, al que ésta ha de atemperarse, subiendo o bajando hasta el objeto proporcionado al acto de la facultad cognoscitiva, hasta su objeto formal propio, para poder llegar hasta él e introducirse en su propia realidad. Incorporada a su doctrina metafísica del acto y la potencia, esta tesis de la inmaterialidad como constitutivo del conocimiento y cognoscibilidad cobra así todo su alcance y significación dentro de lo restante de la síntesis aristotélico-tomista, y nos permite ubicarla y comprenderla dentro de la admirable unidad del sistema.

19. Para una más honda comprehensión de este punto daremos una síntesis de esta tesis fundamental del sistema tomista, desde el ángulo que aquí nos interesa: la fundamentación y constitución del conocimiento y cognoscibilidad por el acto y en la medida del acto [116].

El acto de sí sólo dice perfección, existencia. En cuanto tal, no implica limitación y consiguientemente es infinito y único. De aquí que encierre él la cognoscibilidad y el conocimiento perfecto, en acto puro o segundo y, por ende, la identidad real y hasta formal [117] de objeto y sujeto. Tal, Dios, Acto puro en su ser (pura existencia) y coincidencia y posesión perfecta real y objetiva de sí mismo en su Acto puro, que es, por eso mismo, esencialmente "intelección de la propia intelección", como dice Aristóteles.

La limitación y consiguiente multiplicidad han de venir al ser de otra parte, de un principio distinto del acto. Se introducen con la intervención de la potencia, con ese ser,que es la nada en acto. Como las tinieblas circunscriben la luz, así la nada en acto de la potencia al ser del acto, con su pura capacidad receptiva y limitante. La imperfección, la limitación ontológica sólo puede encontrarse en los seres

compuestos de potencia y acto -todos los seres creados, que no son su existencia, sino que la reciben en su esencia o modo de existir- y en la misma medida de la intervención de la potencia.
Junto con la limitación de la potencia también arranca la incomunicabilidad del ser. Es ella la que al recibir el acto lo limita y lo separa o incomunica de todo otro; incomunicabilidad solidaria de la limitación, que aumenta con la creciente intervención de la potencia. De ahí que, según observa Maritain, los grados de la incomunicabilidad -como dependientes y en razón directa de la potencia- estén en razón inversa de los grados del acto [118].
Con la limitación y la incomunicabilidad brota y se hace posible la multiplicidad del ser, la realización del acto en multitud de sujetos o potencias receptivas. Cada uno de estos actos, dividido de todo otro, no es la perfección pura del acto, sino su realización concreta y limitada. Más aún, semejante limitación se realiza en el mismo sector y medida de la intervención de la potencia, así como inversamente la perfección se realiza en el mismo grado de intervención del acto.. Así la existencia o perfección pura es circunscrita en todo ser creado por la esencia, realmente distinta de ella [119], en que se recibe como en un modo determinado de ser o existir diferente de otro. Y desde entonces cada ser no es sino que tiene existencia, o mejor, su existencia, distinta de la de otro, gracias y en la medida de su esencia o modo de existir. Hay seres, como los puros espíritus, en que esa esencia limitante de la existencia, en su orden propio es simple, acto puro, o mejor, para no confundirlo con el Acto puro absoluto de. Dios, digamos con Santo Tomás acto irrecepto y, consiguientemente, infinito en esa línea o aspecto esencial. Cada uno de estos seres, aunque coartada su existencia a un determinado modo de, existir, contiene sin embargo toda la perfección de ese modo o especie, una limitación o infinitud en el plano de su esencia. Tal, el caso de los ángeles, cada uno de los cuales es una especie diferente, individualizado como está por la propia especie plena y totalmente poseída. Siguen luego los seres en que no sólo la perfección pura de la existencia es limitada ya por una determinada esencia, sino que la potencia limitante penetra en grados diversos dentro de la misma esencia. Tal, la materia primera que coarta y consiguientemente multiplica en una serie indefinida de individuos la esencia específica. Dentro de los seres materiales -compuestos en su esencia de materia y forma- los diversos grados jerarquizados del acto y la potencia, desde la independencia total intrínseca que frente a la materia posee el acto o forma espiritual -el alma humana- hasta la forma enteramente dependiente y como sumergida en la materia -la forma de los seres inorgánicos- pasando por las zonas intermedias de dependencia intrínseca pero no totalmente absorbente de la forma por la materia -los animales y las plantas-, señalan los diferentes grados de la perfección esencial.
Las proyecciones metafísicas de esta doctrina penetran y estructuran el sistema tomista en todas sus partes. La ética, la teología natural, la psicología, la cosmología y la gnoseología, no son sino grandes capítulos de esta tesis fundamental, alma de toda la síntesis tomista [120].
Limitándonos al tema del presente trabajo y según ya lo hemos expuesto bajo el cariz de la inmaterialidad, los grados del acto son los grados del conocimiento y de la cognoscibilidad. Querríamos insistir y subrayar la correspondencia perfecta, más, la verdadera identidad profunda que media entre el grado ontológico y el gnoseológico: cómo el acto y la potencia constituyen demarcan a la vez -como que es lo mismo- el grado de perfección, ontológica y el nivel de perfección gnoseológica, de cognoscibilidad o verdad ontológica y cognoscitiva. .
Por su Acto puro Dios contiene, o mejor, es toda perfección sin potencia o limitación alguna, es la misma Existencia comprendiendo en su simplicidad todo Acto o Perfección: es Conocimiento, Intelección, y Objeto conocido por el mismo Acto purísimo y simplicísimo de su Ser, coincidencia perfecta entre Ser y Conocer en la simplicidad de su Acto. En Dios la identidad de objeto y sujeto no es ya intencional, como en los seres creados limitados, es real y hasta formal, están incluidos en el mismo concepto de la realidad divina: la cognoscibilidad esencial en acto no es sino el conocimiento en acto, y ambos no son sino el Acto o Ser simplicísimo divino. Dios se posee a sí mismo inteligible u objetivamente en Acto en el mismo y simplicísimo Acto de existir que es. La dualidad del objeto y sujeto -esencial a la identidad intencional del conocimiento creado- resuélvese en Dios en identidad perfecta real y formal -sin ni siquiera distinción de razón con fundamento real- entre el acto de conocer y el acto del objeto en el Acto puro e infinito de su Ser. Dios es la intelección en acto de sí misma, el Acto puro en transparencia objetiva de sí mismo. La identidad real es a la vez objetiva en el Ser subsistente de Dios. Y como este Acto contiene eminentemente -o sea, sin la imperfección o potencia o no-ser de su realización creada- todas las perfecciones de los demás seres, síguese que Dios en este Acto simplicísimo de su Ser y por identidad perfecta con El conoce todos los seres creados posibles y existentes en alguna parte del tiempo.
A infinita distancia de Dios, que es esencial y necesariamente su Existencia, Acto Puro o Ser actualísimo e infinito, la potencia -el no-ser en acto- ha limitado al acto y lo ha convertido en un acto o existencia

recibida. Porque estos seres no sólo no son el acto infinito, pero ni siquiera su acto limitado, pues no son ya su existencia o acto, la tienen tan sólo recibida con tingentemente en el grado limitado de su esencia [121], y no son tampoco ni tienen, consiguientemente, el acto o existencia de los demás seres. En esa misma medida de posesión de su ser y determinadas por éste, tienen no son- cognoscibilidad y conocimiento. Ningún ser creado es su acto de conocer y su acto de cognoscibilidad, como no es su acto de existir, sino que, en la medida en que tiene su acto ontológico, tiene también conocimiento y cognoscibilidad, o mejor, llega a tener, pasando de la potencia al acto, conocimiento y cognoscibilidad en acto de sí mismo y de los demás, no ya por una identidad real, como en Dios, desde que tampoco la posee ontológicamente de su propia existencia o acto- sino por una identidad intencional en el acto accidental producido desde y por su potencia y distinto del acto substancial del propio ser. Este modo d e conocer y de cognoscibilidad es el propio de todo ser cognoscente creado, como propio de éste es su composición contingente de esencia y existencia, potencia y acto, respectivamente. Vale decir, que así como ningún ser creado es su acto o existencia, sino que la tiene recibida en tina potencia, ninguno se posee a sí mismo objetivamente por una identidad real, sino puramente intencional. Mucho menos podrá identificarse realmente en el conocimiento con el objeto de los demás seres distintos del propio. La substitución de la identidad real por la intencional comienza con la limitación del acto -con la introducción de la potencia- y supone sobre sí una identidad real y formal de todo objeto cognoscible y de todo conocimiento en el Acto puro e infinito de Dios, como el acto limitado del ser creado y contingente supone el Acto infinito y necesario del Ser divino [122]. La identidad intencional con el objeto en el conocimiento del ser creado -como el acto limitado por la potencia que lo determina- implica una perfección (identidad y posesión con el objeto, pero una perfección mezclada de imperfección (la distinción real entre sujeto y objeto originada por la limitación del acto a causa de la intervención de la potencia, perfección que remedia y suple aquella identidad real, según nos lo recuerda Santo Tomás en aquel extenso y profundo texto, citado íntegramente en el n. 17 de este cap. En la distinción real de potencia y acto, esencial a todo ser creado, tiene su origen ontológico, su modo correspondiente de conocer por potencias o facultades distintas de su acto substancial, por las que éstas realizan y pasan al acto del conocimiento y cognoscibilidad del objeto: tales seres no son, sino que llegan a tener su acto de conocer, como han llegado a tener su acto de existir. Una vez más “agere sequitur esse, el obrar sigue al existir". Y en esa misma distinción de esencia y existencia, que trae consigo la limitación del propio acto, con la exclusión real de todo lo que no es él, no sólo está la raíz de la adquisición de los otros actos por identidad meramente-intencional y la necesidad de negar a ella por el tránsito de la potencia al acto, sino también la de la multiplicidad de los actos para enriquecernos inmaterialmente con los objetos, multiplicidad tanto más grande cuanto más imperfecto y limitado es el acto substancial que determina el conocimiento. Por eso, a diferencia de Dios que todo lo conoce por un solo Acto substancial, que no es sino su propio Ser, las creaturas necesitan multiplicar sus actos finitos y accidentales de conocimiento. Y también lo que los ángeles o puros espíritus conocen mediante unas pocas y simples intuiciones, impone al hombre -el ser inteligente inferior- una multitud de actos compuestos, de juicios y raciocinios. Y dentro de los hombres, el más sabio no es quien hace más actos de conocimientos, sino quien en menos actos aprehende con más hondura y amplitud el ser de las cosas, quien está en posesión de una visión más penetrante y cabal de los principios y conocimientos. A esta sabiduría se reduciría el saber culto de que nos habla Max Scheler [123].

Ya dentro de los seres creados -compuestos siempre de esencia y existencia- sigue la correspondencia perfecta de acto y conocimiento y cognoscibilidad en toda la gama de las realizaciones del acto y la potencia. Porque los seres cuya esencia es acto irrecepto o puro en su plano -los ángeleso acto recibido en la materia pero intrínsecamente independiente de ella -el alma humana espiritual unida substancialmente al cuerpo en la vida del tiempo-, precisamente porque conservan incontaminado su acto de la materia que lo coarta, a causa de su inmaterialidad perfecta, están objetivamente determinados ala posesión o identidad objetiva consigo mismos: no sólo son realmente -identidad real del ser consigo mismosino que también objetivamente -identidad intencional con su propia forma pura- de modo que sólo ellos -en dos grados diferentes, según sean actos enteramente inmateriales: puros espíritus (ángeles) y almas separadas del cuerpo, o sólo enteramente independientes de la materia, aunque unidos a ésta: el alma en su vida terrenaestán virtualmente o "en acto primero", que dicen los escolásticos, cargados objetiva o cognoscitivamente de sí mismos. Tal es la raíz ontológica de que sólo el hombre entre todos los seres materiales se posea objetivamente, esté objetivamente fecundado en sí mismo y sea por eso capaz de volver reflexivamente sobre sí mismo, de tomarse a sí mismo como término de su conocimiento en la conciencia, de ser objetiva o inmaterialmente él mismo. Sin embargo, esta cognoscibilidad y conocimiento, esta posesión objetiva de sí mismo, identificada con el-mismo acto substancial de estos

seres inmateriales -como la de toda creatura, que no es sino que tiene su acto de existir- no está en perfecta actualidad, y estos seres sólo llegan a estarlo en un nuevo acto accidental producido por una potencia -la inteligencia distinta de la substancia espiritual, por la que ésta opera. De este modo la identidad o posesión objetiva consigo mismo es real en acto primero -el acto substancial del propio ser inmaterial- pero sólo se logra en acto segundo como identidad intencional en el nuevo acto de conocimiento. De aquí que aún estos seres espirituales aprehendan objetivamente su propio ser en un acto distinto del propio acto ontológico y, consiguientemen te, en la dualidad esencial de la identidad intencional, con que aprehenden también los demás objetos distintos del propio ser; es decir, que cuando en su acto de inteligencia tales seres conocen la propia substancia, la aprehenden en su alteridad -como otro distinto del acto mismo de inteligencia, no de otro Modo que cuando aprehenden una realidad trascendente al propio sujeto. La posesión o identidad objetiva sólo en Dios es real: el acto de existir es el mismo acto de conocimiento de la propia cognoscibilidad en acto, y en ésta de todos los demás seres que en El son eminentemente más perfectos que en sí mismos, como en su causa ejemplar y eficiente. Fuera de ésta, tal identidad objetiva en perfecta actuación sólo puede alcanzarse como identidad intencional -en que el acto y objeto se identifican sin perder s u alteridad y dualidad irreductible de sujeto y objeto- desde que únicamente puede realizarse en la producción de un nuevo acto distinto no sólo de los demás seres inferiores, sino aun del propio ser o acto substancial inteligente.

Bajando un grado más en los seres creados, después de las substancias enteramente inmateriales nos encontramos con los seres materiales esencialmente compuestos de materia y forma, que en los vivientes se llaman cuerpo y alma, respectivamente. La potencia penetra y limita no sólo su existencia, si que también su esencia compuesta de materia y forma, como potencia y acto. Su ser ya no es tampoco inteligible ni inteligencia en acto, así como no es simplemente acto: pierde la transparencia o pureza inteligible, como ha perdido su pureza de acto ontológico. La materia, potencia esencial, ha limitado y coartado la forma, acto esencial, y con ello ha impedido su inteligibilidad e inteligencia en acto. Sólo los más perfectos de entre estos seres, cuyas formas o actos esenciales, sin ser enteramente inmateriales o libres de potencia, poseen cierto grado de eminencia sobre la materia -los seres dotados de vida sensitiva- poseen en ese mismo ,grado de eminencia inmaterial cierta cognoscibilidad y conocimiento virtual o "en acto primero", que dicen los escolásticos, pero material o dependiente de la materia -orgánico- concreto como el mismo acto ontológico de su ser, actualizable en la identidad intencional de un nuevo acto accidental, ora de un compuesto de materia y forma, de un acto de conocimiento sensible, que al no poder despojarlo enteramente de su inmaterialidad y por eso mismo lo alcanza, sí, en su objetividad ontológica, pero no formalmente como acto, como ser u objeto, ora de un ser enteramente inmaterial, de un acto de inteligencia que, abstrayéndolo totalmente de sus notas materiales concretas, logra llegar a posesionarse de su acto o forma esencial, a conocerlo como ser u objeto. Esta materialidad del conocimiento sensible, que le impide en su actividad ir más allá de lo accidental de su objeto sin llegar a él como ser, a su esencia objetiva, es lo que también le impide trascender la conciencia directa concreta de su propio ser -alcanzada en el propio acto de conocimiento de los objetos exteriores- y llegar hasta la conciencia refleja con que lograr la captación de su propia forma u acto ontológico como tal, de su ser formalmente como objeto.

Un paso más abajo todavía y nos encontramos con los seres materiales vivientes inconscientes -las plantas- y los seres enteramente materiales, desprovistos ambos de todo conocimiento. S u acto esencial, su forma enteramente sumergida y dependiente de la materia, aunque cognoscible por otro ser capaz de abstraer parcial o totalmente de su materia concreta -por los sentidos y por la inteligencia, respectivamente- no logra sin embargo acto cognoscitivo alguno a causa de la propia materia que, al tenerla aprisionada y sumergida totalmente en su potencia, la impide evadir su inmanencia subjetiva y lograr alcanzar en su propio acto la trascendencia de otro ser.

Finalmente ocupa el último escaño del ser la materia primera, pura potencia sin determinación o acto alguno. Su misma esencia le impide el poder existir separada de la forro a -ni siquiera por milagro, atendiendo al poder absoluto de Dios- ya que entonces tendría el acto de existir y consiguientemente también el d e la esencia o modo de existir. Aquí no sólo todo conocimiento es imposible, sino aun toda cognoscibilidad. La materia primera no puede conocer ni puede ser conocida en sí misma. Sólo se la conoce indirectamente copio sujeto, como ¡lo-ser de la forma o acto esencial que coarta. Más, ella es, por su misma esencia, pura potencia o limitación pasiva, la fuente de limitación del acto y con ella de la cognoscibilidad y conocimiento en grados progresivos de acuerdo a su creciente intervención.

Como se ve, no hemos hecho sino desarrollar y girar en. torno a esta tesis fu n dam ental del tomismo: hasta donde llega el acto y en la justa medida en que se es o se tiene acto, se es o se tiene cognoscibilidad y conocimiento, identidad entre sujeto y objeto, real o sólo intencional, y ésta a su vez en diversos grados.

Los grados jerárquicos de la cognoscibilidad y (le] conocimiento responden y son los grados del acto, y los Virados del acto son a su vez los del ser. Inversamente, la limitación e imperfección del acto de cognoscibilidad y conocimiento -que en los seres inferiores llega a ser pérdida total de éste- responde y son los grados sucesivos del acrecentamiento de la potencia, de la introducción creciente de su nada en el seno del acto, los grados de coartación del ser. Acto y potencia, que en el plano ontológico son perfección e imperfección, se traducen en el plano gn oseológico por el de luz y tinieblas, transparencia y opacidad cognoscitiva y cognoscible hasta llegar a la materia primera, pura potencia, puro no-ser del acto en sí y por sí misma incognoscible. Y en tanto pueden los seres llegar a ser cognoscibles y conocidos en acto en cuanto sus actos puedan y sean despojados de su potencia o materia. Por eso, los seres materiales son inteligibles en potencia, son inteligibles en cuanto poseen un acto o forma -desde que son algo- pero sólo en potencia, en cuanto están unidos a una materia que impide su inteligibilidad en acto. Para llegar a ser inteligibles y entendidas en acto por. un entendimiento -de nil ser espiritual, por ende,- veremos. en el C. VI, semejantes seres necesitan ser despojados o a bstraídos de su materia. Operación que nos conducirá a la célebre teoría del entendimiento agente, de Aristóteles y Sto. Tomás. Todo este agudo y amplio capítulo de !a psicología aristotélico-tonlista no es más que una nueva consecuencia y aplicación -una de tantas- de esta tesis fun fundamental y, universal de la inmaterialidad congo raíz de la cognoscibilidad y del conocimiento, capítulo y consecuencia a su vez de la doctrina todavía más fundamental y universal del acto y la potencia.

CAPITULO IV. EL OBJETO DE LA INTELIGENCIA HUMANA

1. Conforme con el método preconizado por el mismo Aristóteles [124] de que la naturaleza de la inteligencia no se conoce sino por su acto y éste sino por su objeto, hemos determinado la inmaterialidad de aquélla por la de éste, y hemos estado suponiendo, en parte al menos, la doctrina aristotélico-tomista acerca del objeto de la inteligencia. Por aquí hubieramos debido abordar nuestro estudio de la inteligencia, si no hubiésemos necesitado establecer previamente la doctrina del conocimiento y de la cognoscibilidad en función de la inmaterialidad, para poner en claro de antemano y una vez por todas la noción misma de conocimiento a la luz de la filosofía de Aristóteles y sobre todo de Sto. Tomás y penetrar en toda su hondura este rico principio que en su unidad nos otorga la visión comprehensiva de la solución aristotélico-tomista -con el acento en el "tomista"- al problema d e la inteligencia -y del conocimiento en general- en todas sus partes y múltiples aspectos.

Ya en posesión de esta visión de conjunto, nos ajustaremos al método preconizado por Aristóteles en el lugar citado do d e su tratado De Anima (cfr. el n. r del c. I de esta obra para desentrañar la naturaleza del acto intelectivo por la de su objeto, la de la potencia por la de su acto y la del alma y del hombre por la de sus potencias. Se trata de un buceo en profundidad creciente comenzando por el hecho empírico y avanzando de lo conocido a lo desconocido, mediante la relación de efecto a causa. De ahí el que comencemos por aprehender con precisión el objeto de la inteligencia, tal como se nos ofrece en la experiencia de nuestra vida para luego a su luz avanzar en la determinación de la naturaleza del acto mismo intelectivo.

Lo que implícitamente está presente en las páginas anteriores sobre el objeto de la inteligencia, habremos de explicitarlo aquí, pues sólo a la luz de este objeto acabará de entregársenos la realidad intelectiva y podremos plantearnos y solucionar los graves problemas histórico-doctrinales en ella encerrados en la concepción realista del E stagirita y del Aquinate.

2. La doctrina del objeto de la inteligencia no ha sido planteada expresamente por Aristóteles sino en cuanto que niega se encuentre él fuera de la realidad sensible, contra la tesis de Platón [125]; bien que, por otra parte, está lo suficientemente insinuada en el tratado De Anima.

Allí, en efecto, cuando trata de probar la espiritualidad del intelecto, no lo hace sino por la inmaterialidad de su objeto, determinando el "objeto formal propio" de esta potencia, q u e dirá S to. Tomás. La inteligencia, viene a decir allí Aristóteles, es espiritual, porque de un modo enteramente inmaterial, es decir, universal y abstracto, alcanza su objeto, la esencia de las cosas materiales. "Siendo una cosa la magnitud y otra la esencia de la magnitud, y una cosa el agua y otra la -esencia del agua (del mismo modo también en otras muchas cosas, aunque no en todas, pues en algunas estas dos cosas son lo mismo) [126], por eso la esencia de la carne y la carne son discernidas [por el sujeto] o mediante diversas facultades o mediante la misma facultad pero de otro modo afectada; porque la carne no es posible sin materia, sino que -así como somos- es esta determinada (forma) en esta determinada [materia]. Siendo así estas cosas, al calor y al frío y a aquellas cosas, de las cuales la carne no es sino cierta proporción [127] [el sujeto] disciérnelos mediante la facultad sensitiva; pero a la esencia de la carne disciérnela con una facultad enteramente otra, sea enteramente separada [o distinta de la facultad sensitiva, vale decir, por una facultad espiritual], sea por lo menos de aquel modo con que una línea doblada se distingue de ella cuando está extensa" [128]. Y en otro lugar dice que "el alma en cierto sentido [objetiva o intencionalmente] es todas las cosas" [129], y un poco antes: "[el entendimiento] cuyo objeto es lo que la cosa es" [130].

Mientras que en estos pasajes últimos habla en general del objeto propio o formal de la inteligencia humana como tal, en el texto primeramente transcrito parece referirse con más precisión al objeto formal propio de la misma en su situación concreta de inteligencia de un alma unida substancialmente a una materia como su forma. En el primer sentido y prescindiendo de la situación concreta (de unión o separación con el cuerpo), la inteligencia tiene como objeto formal el ser o esencia de las cosas ("lo que la cosa es"), y por eso puede conocer "todas las cosas". En cambio, en su situación terrena de alma informando a una materia -que, según veremos, alcanza el objeto de pus ideas a través de los sentidos- su objeto formal propio es el ser o esencia de las cosas materiales.

Tal será la doctrina que con toda justeza va a precisar y desarrollar S. Tomás, añadiendo por su cuenta un segundo objeto formal propio para el estado del alma e inteligencia separada: el ser o esencia de la propia substancia espiritual, según veremos enseguida en sus propios textos:

3. Según insinúa Aristóteles en los textos citados y enseña expresamente S. Tomás en los pasajes que vamos a aducir, podemos distinguir entre 1) el objeto formal de la inteligencia humana (y de toda inteligencia en sí considerada, cualquiera sea su estado de existencia determinada (con o sin materia, que informar y 2) el objeto formal propio de la misma, en cada situación concreta de su existencia (unida o separada de su cuerpo).

El primero está constituido por el ser en cuanto ser, por la esencia o quiddidad de las cosas. En efecto, a diferencia de los sentidos, la inteligencia puede penetrar en la esencia de las cosas, distinguiendo entre lo accidental y lo constitutivo, entre la manifestación empírico-sensible de una cosa y aquéllo por lo que una cosa es. Ahora bien, la esencia, lo que una cosa es o modo de ser o existir de una cosa y que sólo la inteligencia puede conocer, es precisamente lo que llamamos ser [131]. He aquí como se expresa S. Tomás: "Nuestro entendimiento conoce naturalmente el ser y todo aquello que pertenece al ser encuanto tal; en el cual conocimiento se funda el conocimiento de los primeros principios" [132]. Y el tener el entendimiento como objeto formal al ser en cuanto ser, es lo que impide, según S. Tomás, haya varias potencias intelectivas tal como acontece con los sentidos, y el que inteligencia especulativa y práctica, razón y memoria intelectiva, sean funciones de una misma facultad, de una única inteligencia, pues todos sus correspondientes objetos están contenidos en la razón del ser en cuanto ser, aspecto u objeto formal bajo el cual el entendimiento alcanza siempre las cosas. "Si alguna potencia se ordena según su razón específica a algún objeto según la razón común del objeto, aquella potencia no se diversificará según diversidades de las diferencias particulares; como la potencia visiva, que recibe su objeto según la razón de coloreado, no se diversifica por la diferencia del blanco y del negro. Ahora bien, el entendimiento mira a su objeto según la común razón del ser; [...]. Por lo cual no se diversifica según ninguna diferencia de los seres" [133]. Nada escapa a la amplitud infinita de ,este objeto, y "por más que uno avance entendiendo según el modo dicho de conocimiento [...] , aún queda un natural deseo de conocer otras cosas [...]. Por eso siempre queda un natural deseo respecto a un conocimiento más perfecto. Pero es imposible que un deseo natural sea vano. Conseguimos, pues, nuestro último fin, cuando nuestro entendimiento es actualizado mediante un agente superior al agente connatural a nosotros, que aquiete nuestro deseo natural de saber. Pero tal es nuestro deseo de saber, que, conociendo el efecto, deseemos conocer la causa; y en cualquier cosa [...] no descanse nuestro deseo hasta conocer su esencia. No puede aquietar en nosotros el natural deseo de saber hasta que conozcamos la primera causa, no de cualquier modo, sino por su esencia. Pero la causa primera es Dios, como es evidente de lo anteriormente probado [134]. Luego el fin último de la creatura intelectual es ver a Dios por su esencia" [135]. Todo, pues, cae dentro del objeto formal de la inteligencia y nada escapa a su alcance, desde los accidentes y cualidades sensibles y los seres materiales hasta las substancias espirituales y el mismo ser infinito de Dios; pero siempre bajo el aspecto de ser o esencia inteligible.

4. Pero si consideramos a la inteligencia humana en su situación concreta, como facultad de un alma unida a un cuerpo, entonces su objeto formal propio, el proporcionado a este estado, sigue siendo el ser o esencia, pero también en su estado corporal: es el ser encarnado, la esencia o q uiddidad de las cosas materiales. Vale decir, que lo directa e inmediatamente conocido por nuestra inteligencia en su vida corporal terrena es el ser o esencia de los seres materiales, en cuanto están representados por la imaginación. Pero mientras los sentidos -sin excluir los sentidos internos, entre los cuales está, según Aristóteles y S. Tomás [136], la imaginación- conocen los aspectos sensibles o fenoménicos de las cosas materiales en su singularidad concreta, la inteligencia conoce la esencia inteligible o quidditas de las cosas materiales, pero abstracta y universalmente aprehendidas, despojadas de las notas materiales individuantes. Vale decir, que mientras los sentidos poseen la intuición fenoménica de lo concreto corporal sin penetrar en el ser o esencia de ese concreto, en lo que la cosa es, la inteligencia, por el contrario, alcanza el corazón mismo del ser sensible, aquello que lo constituye y lo ilumina en sí mismo y da cuenta ante la inteligencia de lo que él es, pero desde sus aspectos o notas universales y abstractas y a costa de la intuición de lo individual concreto de que carece.

Tal es la doctrina que se desprende de los textos de Aristóteles. Hemos visto (cfr. n. 2 de este capítulo que para Aristóteles la inteligencia conoce no el objeto material y concretamente (la "magnitud" y la "carne", de que él habla) sido su esencia (la "esencia de la magnitud y de la carne") inmaterialmente o, lo que es lo mismo, abstracta y universalmente, ya que para Aristóteles la individuación conviene a los seres compuestos en razón de la materia [137]. Y a con esos ejemplos insinuaba que el objeto propio de la

inteligencia del alma unida a la materia es la esencia de los seres corpóreos. En otros pasajes, sin embargo, aunque brevemente, sostiene más directamente esta tesis, al afirmar vigorosamente una y otra vez, contra la tesis platónica, que la inteligencia no alcanza su objeto, sino a través de los sentidos; lo cual equivale a decir que este objeto no es otro que la esencia de los seres materiales, únicos captables por la vía sensible. "El alma nunca piensa sin fantasma" o imagen de la fantasía [138]. Y en otro lugar: "De aquí fue los objetos inteligibles [...] no existen sino en las formas sensibles. Por eso, quien n o poseyese sensación alguna, no podría aprender o entender absolutamente nada; de aquí también que -siempre que el hombre algo contempla con su inteligencianecesariamente debe contemplar una imagen de la fantasía; porque las imágenes de la fantasía son como representaciones sensibles, excepto en que son sin materia (sin la presencia real de los objetos materiales). Sin embargo ,la fantasía no es lo mismo que la afirmación y negación, como quiera que la verdad o falsedad está en la síntesis de los conceptos" intelectuales [139]. Aristóteles sitúa con toda precisión en este pasaje el objeto de la inteligen cia, y eón él a la inteligencia misma: 1) Contra Platón y todo innatismo o espiritualismo exagerado fue independice a la inteligencia de los sentidos, asienta que hasta donde llega la contemplación de la inteligencia, es necesaria la contemplación de las imágenes sensibles de la fantasía, en una palabra, la dependencia de los sentidos en que se encuentra el ejercicio de la inteligencia; pero 2) por otra parte, contra todo empirismo craso y sensismo, asienta con no menor vigor que el objeto de la inteligencia -aunque alcanzado a través de los sentidoses enteramente otro que el de ésos, pues 'la fan tasía es otra cosa que la afirmación o negación, como quiera que la verdad o falsedad está sólo en la síntesis de los conceptos".

Si Aristoteles afirma, por una parte, que el "alma es en cierto modo [objetivamente, por el conocimiento] todas las cosas", es decir, que su objeto es el ser o esencia de las cosas, y, por otra, sostiene que "los objetos inteligibles están en las cosas sensibles" y que la inteligencia no conoce su objeto sino en las imágenes sensibles de la fantasía hasta el punto que sin fantasía no podemos "aprender ni entender nada", síguese que el objeto formal propio, el objeto directa e inmediatamente alcanzado por nuestra inteligencia, cuando el alma esta unida al cuerpo -y tal situación es supuesta por Aristóteles, pues la fantasía, como sentido que es, es facultad orgánica, facultad del alma y del cuerpo unidos [140]- es el ser o esencia de las cosas imaginadas y consiguientemente materiales, pero despojadas de su materia individuan te, de un modo universal y abstracto, como dice en el texto antes citado (cfr n. 2 de este capítulo).

5. S. Tomás en numerosos pasajes de sus obras ha retomado expresamente y con toda precisión esta doctrina aristotélica, a la que ha añadido algunos puntos exclusivamente suyos.

En el Comentario al texto de Aristóteles, que hemos transcripto íntegramente en el n. a de este capítulo, dice que siendo diversos los objetos formales de los seres materiales, material o inmaterialmente considerados (la forma de la carne considerada concretamente o en su esencia, en el ejemplo de Aristóteles), "por la potencia intelectiva se conoce la esencia de la carne, y por la potencia sensitiva se conoce la carne". Pero precisa todavía Sto. Tomás: "También de otro modo sucede que se conoce la carne y la esencia de la carne: no que sean dos potencias distintas, sino que una misma potencia conoce de dos maneras diversas la carne y su esencia: y es necesario que así sea cuando el alma compara lo universal con lo singular [...]; porque no podríamos [...] conocer la referencia del universal al particular, si no hubiese una potencia que conociese ambas cosas. El entendimiento. pues, conoce ambas cosas [lo universal y lo individual de las cosas materiales], pero de diverso modo. Porque conoce la naturaleza de la especie, o la esencia de la cosa, dirigiéndose a ella directamente, pero lo singular [lo conoce] por cierta reflexión [o indirectamente], en cuanto se vuelve a las imágenes de la fantasía, de las que las especies inteligibles son abstraídas [por el entendimiento agente, según veremos en el capítulo VI] " [141].Y en otro texto dice: "Nuestro conocimiento natural [de la inteligencia] comienza por el sentido; por lo cual tanto se puede extender nuestro conocimiento natural cuanto puede ser conducido por los objetos sensibles" [142].

S to. Tomás afirma, pues, que lo directamente alcanzado por nuestra inteligencia es la esencia abstracta y universal de las cosas sensibles, y que nuestro conocimiento intelectual supone siempre los objetos o imágenes sensibles en los que alcanza su propio objeto. El concepto propio y directo de la inteligencia es una identidad intencional con la esencia de la realidad sensible, pero con la esencia despojada de sus notas individuantes gracias a la abstracción de su materia. Ya veremos luego (cfr., c. VI) cómo se realiza esta abstracción.

6. Sin embargo, como muy bien advierte en el texto citado el Sto. Doctor, el entendimiento conoce también lo singular, pues de lo contrario no podría comparar y referir él la esencia universal y abstractamente concebida a un objeto singular y ese conocimiento carecería, en definitiva, de valor real,

ya que la esencial referencia a la existencia -siempre individual- incluída en todo objeto de la inteligencia, en todo ser, es quien fun damenta y da razón y alcance real de la inteligencia: todo ser o esencia -así sea de abstractarecibe su consistencia objetiva y s u sentido inteligible de la existencia, de la que no es sino un modo de realización. De aquí que Sto. Tomás tenga especial cuidado de no escindir el conocimiento espiritual abstracto y el singular concreto de la misma inteligencia, fuera de que -como anota en el valioso texto precitado- sin esta referencia intelectual a lo singular, el concepto abstracto ni siquiera se salvaría como concepto universad, y de que el valor objetivo de este concepto universal finca precisamente en su fundamento y punto de arranque en el ser existente individual, del que es abstraído y con el que nunca perderá ya el contacto. Es este uno de los puntos de más trascendencia psicológico-gnoseológica, en que Sto. Tomás acaba el pensamiento de Aristóteles, llenando sus lagunas. Si nuestro entendimiento (el posible o potencial) por la acción inmaterializan te del entendimiento dimiento agente sobre las imágenes de la fantasía (cfr. c. VI sobre estos entendimientos) se pone en inmediato y directo contacto con la esencia o forma de los seres materiales, abstracción hecha de -sus notas materiales, es claro que lo individual no puede ser directa e inmediatamente conocido por la inteligencia. Lo individual es directamente perceptible por la intuición sensible, pero no puede ponerse en contacto directo como objeto de la inteligencia, a causa precisamente de la "materia signata quantitate" que 1o enge n dra, pues, según vimos en el c. III, la materia, principio de individuación, es el impedimento de la inteligibilidad e inteligencia de un ser.

"Nuestro entendimiento, expresa S. Tomás, no puede conocer directa e inmediatamente lo singular en las cosas materiales. La razón de ello reside en que el principio de la singularidad en las cosas materiales es la materia individual: nuestro entendimiento, como dijimos antes (S. Theol., I, 9. 85, a. 1), entiende abstrayendo la especie inteligible de esta materia. Pero lo que se abstrae de la materia, es universal. De suerte que nuestro entendimiento no es directamente cognoscitivo sino de las cosas universales (unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium") [143].

Pero no por eso deja nuestra inteligencia de conocer lo singular, bien q ue, claro está, sólo indirecta mente; porque según la razón dada en el texto de S. Tomás antes citado (n. 5 de este cap.) la inteligencia, desde que refiere lo universal a lo singular, debe conocer de algún modo este singular. Constituye un hecho de nuestra conciencia el que de algún modo conozcamos lo singular, y no sólo con los sentidos, sino también con la inteligencia, que en el juicio atribuye al sujeto individual el predicado de la esencia universal. La cuestión es saber cómo nuestro entendimiento puede ponerse en contacto coi, lo individual, pese a su absoluta espiritualidad y a la materiali dad de éste. He aq uí cómo responde S. Tomás a esta difícil cuestión, a renglón seguido del pasaje citado. "Pero indirectamente, y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular (in directe autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere sinulare"); porque, según lo dicho anteriormente (S. Theol., I, q. 84, a. 7), aun después de haber abstraído las especies inteligibles, no las puede entender actualmente según ellas, si no es volviéndose a los fantasmas [imágenes de la fantasía] en los que entiende sus especies inteligibles, como se dice en el lib. III De Anima. De este modo, pues, entiende directamente el mismo universal por la especie inteligible; e indirectamente las cosas singulares cuyas son las imágenes de la fantasía" [144]. Y en otro lugar explica estos dos modos que poseemos de conocer lo individual: directamente por los sentidos e indirectamente por la inteligencia. "La inteligencia accidentalmente se introduce en las cosas singulares, en cuanto se continúa por las fuerzas sensibles que versan sobre las cosas particulares. Continuación ésta que es doble. De una primera manera en cuanto el movimiento de la parte sensitiva acaba en la inteligencia, como acontece en el movimiento que es desde las cosas al alma; y de este modo la inteligencia conoce lo singular por cierta reflexión, a saber, en cuanto la inteligencia conociendo su objeto, que es una naturaleza universal, vuelve sobre el conocimiento de su acto, y ulteriormente hasta sobre la especie que es principio de su acto, y más todavía hasta sobre el fantasma [o imagen de la fantasía] de donde fué abstraída la especie; y así obtiene algún conocimiento de lo singular. De un segundo modo, según que el movimiento del alma a las cosas empieza en la inteligencia y se dirige a la parte sensitiva, en cuanto la inteligencia gobierna las fuerzas inferiores; y así se introduce en las cosas singulares mediante la razón de las cosas particulares" o "vis cogitativa" que llama el Santo [145]. El conocimiento estrictamente intelectual de lo singular es el primero de los dos indicados aquí por S. Tomás, pues en realidad el segundo pertenece al orden sensitivo -la vis cogitativa- en cuanto está, eso sí, bajo el dominio de la inteligencia. Cómo conozca indirectamente lo singular nuestra inteligencia, nos lo indica el mismo Angélico Doctor en el lugar citado: volviendo sobre sus propios pasos hasta la fuente objetiva misma originaria de nuestro conocimiento, que no es otra que la de los sentidos, con ella puestos en contacto por la imaginación. Como luego veremos, según la doctrina tomista -que es también aristotélica, según la interpretación que de ella da el mismo S.

Tomásel entendimiento agente elabora la especie inteligible -la representación inmaterial del objeto- a partir y con el concurso causal de la imagen de la fantasía, donde el objeto está contenido en su singularidad, pues aun no está despojado totalmente de sus notas materiales (Cfr. c. V). Fecundado con esa especie inteligible el entendimiento potencial dice su verbo o idea y entiende inmediatamente su objeto, la esencia inmaterial y abstractamente concebida y universal del objeto material. Y bien, volviéndose sobre sí misma, la inteligencia llega por los pasos mencionados por S. Tomás en el texto citado, hasta el origen mismo de donde obtuvo la determinación objetiva, hasta la imagen sensible de la imaginación, refiriendo a la cual su especie o vicario espiritual del objeto, conoce lo universal en lo singular, y también, por ende, lo singular. Pero, subsiste una dificultad: ¿ De qué manera podrá ponerse en contacto la inteligencia inmaterial con una imagen que es de lo singular precisamente porque es material? ¿ Cómo puede contemplar la inteligencia lo singular en la imagen sensible y material de la imaginación? La reflexión con que la inteligencia vuelve paso por paso sobre el proceso. de su conocimiento, que enumera el Angélico Doctor, debe explicarse del siguiente modo: no que la inteligencia se ponga en contacto directo con el fantasma o imagen sensible y en él contemple así directamente lo singular, por las dificultades que se comprenderán cuando, movidos por ellas, establezcamos con Aristóteles y Sto. Tomás la necesidad de la intervención de un entendimiento activo (Cfr. C., VI, nº 3 y sgs.); sino porque en la ausencia de notas materiales individuantes de la especie inteligible, o sea, en su carácter abstracto, indirectamente que dice Sto. Tomás, entiende lo singular. Así como en la ausencia de una parte connatural a un objeto sensible, de la que se le ha privado, nos damos cuenta y conocemos indirectamente esa parte, así también la inteligencia indirectamente conoce lo singular proveniente de la materia en la especie inteligible, en la cual la forma u objeto ha sido despojado de sus notas materiales individuantes. E n la misma forma abstracta y universal con que el objeto llega a ser inteligible en acto en la especie inteligible -mediante la prescindencia de sus notas materiales individuantes- hay una esencial referencia a esas mismas notas. Y es volviéndose a esta esencial referencia a lo singular material de la imagen sensible -per reflexionen ad phantasmaincluida en el objeto inteligible de la especie intelectual y sin salir d e ésta, y del plano espiritual por ende, que la inteligencia alcanza y conoce de este modo indirecto los objetos individuales.

Tal es la interpretación más obvia y la más coherente con todo su sistema, de esta tesis d e la doctrina de S. Tomás [146].

7. Toda esta concepción aristotélico-tomista del objeto íormal propio de la inteligencia del alma unida a la materia, está sólidamente fundada en la experiencia y la razón.

En efecto, que el objeto formal de la inteligencia sea la esencia o el ser de las cosas materiales, es un hecho d e nuestra conciencia; y como tal lo aduce Aristóteles, y con él S. Tomás para probar la distinción entre la inteligencia -como facultad absolutamente inmaterial- y la sensación. Mientras ésta se pone en contacto con la "carne" concreta, aquélla conoce la forma inmaterializada de la misma (cfr. los textos en el n. 4 de este capítulo), y, consiguientemente, con la esencia universal.

Por otra parte, la inteligencia -enteramente inmaterial en su ser y obrar específico- aparece en una estrecha dependencia de las imágenes y, en general, de los sentidos y de sus órganos. Y hemos tenido ocasión de comprobar la insistencia con que vuelve Aristóteles sobre esta verdad de nuestra experiencia (cfr. ibid.), movido sin duda en gran parte por la preocupación de evitar el error platónico de un espiritualismo exagerado, de una inteligencia ya en posesión de su objeto con anterioridad e independencia de la actividad sensible, reducida ésta a un papel accesorio en el origen de nuestros conocimientos, de mera excitación de las "especies dormidas" en el alma. Vemos que nada podemos pensar sin imágenes de la fantasía, y que una perturbación en el régimen de las imágenes repercute inmediatamente en la vida de la inteligencia. Más aún, observamos que sólo poseemos ideas propias de aquello que hemos experimentado por nuestros sentidos, y que por el contrario, de aquellas cosas de las que se carece de imágenes sólo se puede obtener una idea análoga. Un ciego nato, por ejemplo, sólo tiene idea de la luz y de los colores por analogía con conceptos de otras cualidades sensibles inmediatamente experimentadas. En una palabra, aparece la estrecha dependencia, en que la vida de la inteligencia se encuentra con la de los sentidos; eso sí, en razón tan sólo de su objeto, ya que en su ser y actividad, hemos visto con Aristóteles y S. Tomás, es absolutamente independiente o espiritual (cfr. c. III, párrafo II) [147].

Hay frecuentemente en la pluma de S. Tomás otra razón, que no es sino una aplicación de dos principios generales, también suyos, y es que Al modo de ser del sujeto responde su modo de conocer y a éste el objeto formal propio (c. III, párrafo III). Entre el cognoscente y su objeto formal se establece la unión más íntima proveniente de la unidad de un mismo acto en que coexisten. Ambos, pues, deben ser de la misma naturaleza (cfr. n. 15, del c. III). Ahora bien, el sujeto inteligente es un alma espiritual substancialmente

unida a una materia. Su objeto formal propio deberá ser también la forma de los seres materiales, pero enteramente despojada de las notas materiales y, consiguientemente, abstractamente universal.
Tal es también la causa de la unión substancial del alma y del cuerpo. Aquélla se une de este modo a éste, a fin de poder ponerse en contacto con su objeto formal a través de los sentidos. "Porque siendo (el alma) la ínfima en el orden de las substancias intelectuales, como la materia primera es la ínfima en el orden de las cosas sensibles; el alma humana no tiene especies inteligibles naturalmente innatas [...] sino que está en potencia para ellas [...]. Por donde es menester que reciba las especies inteligibles de las cosas exteriores mediante las potencias sensibles" [148]. Ontológicamente o en el orden real, al que aquí se refiere Sto. Tomás, la unión substancial del alma y el cuerpo tiene como fin poner a la inteligencia en contacto con su objeto, a través de los sentidos. En cambio, lógicamente, en el plano de la argumentación, las cosas suceden en orden inverso: la necesidad de la unión substancial se prueba a partir del hecho empírico de nuestro conocimiento sensible y de la dependencia de la inteligencia respecto a los sentidos en cuanto a su objeto.
8. Toda esta doctrina del objeto formal de la inteligencia, como se ha podido advertir en los textos de Aristóteles y de Sto. Tomás, está apoyada en la tesis del origen sensible de los conocimientos intelectuales. Contra el espiritualismo exagerado e innatismo platónico, apoyado a su vez en el superrealismo de las ideas, y contra la iluminación divina de tipo agustiniano -teorías ambas que convienen en asignar a nuestras ideas un origen puramente espiritual, con independencia de la causalidad sensible- reaccionan, respectivamente, Aristóteles y Santo Tomás, asentando que nuestros conceptos tienen su origen en el objeto de nuestros sentidos y que antes de su acto "nuestro entendimiento no posee conocimiento alguno innato" y antes de ser objetivamente determinado por los datos sensibles es como "una tabla, en la que nada todavía hay escrito en acto [149]. Y siguiendo a Aristoteles, pero superándolo en cuanto á la asió nación de la causa del hecho empírico en que se ha detenido aquél, añade Sto. Tomás: "El entendimiento humano, que es el ínfimo en el orden de los entendimientos, y el más remoto de la perfección del entendimiento divino, está en potencia respecto a los objetos inteligibles; y al comienzo es "como una tabla rasa en la que nada se ha escrito", como dice el Filósofo en el III De Anima. Lo que evidentemente se manifiesta del hecho que al principio somos inteligentes sólo en potencia, pero después nos hacemos inteligentes en acto" [150].
Sin embargo, al afirmar esta concepción aristotélicotomista que el objeto formal de la inteligencia es específicamente diverso del de los sentidos, se aleja a la vez, por el otro extremo, de la posición empirista. Una cosa es que la inteligencia no pueda conocer sino a través de los sentidos, porque sólo así se puede poner en inmediato contacto y alcanzar su objeto formal propio (que no es sensible sino inteligible) -tesis aristotélico-tomista- y otra muy distinta que la inteligencia no conozca nada más, no trascienda lo aprehendido por los sentidos -tesis empirista.
Semejante tesis del origen sensible de las ideas está puesta en evidencia por la experiencia -según expusimos a la luz de los textos de Aristóteles y Sto. Tomás- e incluida por ellos en la tesis expuesta, mucho más, amplia, del objeto formal propio de la inteligencia del alma humana unida a la materia.
9. Esta doctrina de que lo inmediata y directamente alcanzado por la inteligencia es la forma o esencia inteligible de los seres materiales captados por los sentidos, despojada de su materia, está grávida de una solución moderada mente realista al problema de las ideas universales -en torno al cual principalmente giró durante casi tres siglos la filosofía medioeval (siglos XI-XIII). Frente al realismo exagerado de Platón que suponía existentes en la misma realidad las ideas universales, Aristóteles asienta que el objeto del concepto universal existe en el seno de la realidad sensible individual [151].
Otro tanto afirma Sto. Tomás contra el realismo exagerado medioeval, que ponía ya en el seno de las cosas las esencias formalmente universales, ya en las ideas divinas alcanzadas por una iluminación de tipo agustiniano; ala vez que contra el nominalismo de su tiempo -y adelantándose contra el futuro conceptualismo trascendental de tipo kantiano- defendía el valor real del objeto de nuestros conceptos [152], precisando así la doctrina aristotélica dirigida preferentemente contra el superrealismo platónico.

Porque, en verdad, el objeto formal propio inmediatamente alcanzado por nuestra inteligencia, la forma o esencia de las cosas materiales despojadas de su materia, es albo real, un aspecto de la misma realidad con el que aquélla intencionalmente se identifica. Pero esa esencia o forma, que es y existe individualmente en la realidad a causa de la "materia sellada por la cantidad", a que está substancialmente unida, llega a existir de un modo universal en el en tendimiento, al ser despojada de sus notas materiales, constitutivas de la individuación [153]. La universalidad es, pues, una forma que sólo existe en nuestros conceptos, que afecta al modo de concebir los objetos, pero en modo alguno al objeto mismo real. E n

cambio, el objeto alcanzado en estas ideas universales es real, existe en el seno mismo de las cosas, bien que de un modo individual. Sto. Tomás, después de señalar la confusión platónica entre el objeto del concepto y su modo universal abstracto de concebirlo, añade: "Porque aunque el entendimiento entienda las cosas, porque es semejante a ellas en c uanto a la especie inteligible, por la que se hace inteligente en acto, sin embargo no es necesario que aquella especie esté del mismo modo en el entendimiento que en la cosa entendida; porque todo lo que está en alguno, está a la manera de aquél en quien está. Y por eso, por la naturaleza del entendimiento, que es otra que la naturaleza de la cosa entendida, es necesario que otra sea la manera de entender con que el entendimiento entiende, y otra la manera de existir con que la cosa existe. Porque aunque es necesario que exista en la realidad lo que el entendimiento entiende, pero no lo. es que exista de la misma manera (licet enim id in re esse oporteat quod intellectus intelligit, non tam en eodem modo)" [154]. Lo real del concepto, aquello en que se realiza la identidad intencional, es el aspecto esencial, la forma abstraída de sus notas materiales. Tal es "lo que" (id quod) los conceptos representan y atribuyen por identidad, en el juicio, a la realidad, el objeto o contenido real de nuestras ideas. En cambio, solamente en nuestra inteligencia se verifica y existe la abstracción, de la que resulta el modo (modus quo) o forma universal -por ende sólo existente también en la inteligencia- de conocer la realidad, gracias a la cual una esencia así abstraída de sus notas materiales individ uantes puede atribuirse a todos los individuos, es "una cosa apta para atribuirse a muchos" [155].

Toda esta doctrina de los conceptos universales, esbozada por Aristóteles sobre todo en vista y en contra del realismo de las ideas universales subsistentes de Platón, ha sido magníficamente desarrollada hasta en sus últimos desenvolvimientos por Sto. Tomás, quien a su vez no sólo se ha apoyado en Aristóteles sino que ha aprovechado también el aporte elaborado durante tanto tiempo por la filosofía medioeval anterior a él. Porque esta diáfana doctrina tomista de los universales -verdadera encrucijada del sistema tomista, en que se dan citas todas sus tesis fundamentales del hilemorfismo, de la materia y forma como principios esenciales de los seres sensibles, la inmaterialidad perfecta de la inteligencia; el realismo gnoseológico, la composición substancial de alma y cuerpo del hombre, la "materia sellada por la cantidad" como principio de individuación, la abstracción, la analogía, más toda su teoría de los dos entendimientos y especies inteligibles, y se entrecruzan y armonizan del modo más coherente- no se puede decir con seguridad que haya sido la concepción del Aristóteles histórico -tanto más que depende de la doctrina, en él tan obscura, de lbs dos entendimientos, de que luego trataremos (cfr. c. VI)- bien que le pertenezca en. principio, en cuanto Sto. Tomás ha tomado con mas precisión, pureza y vigor los propios principios aristotélicos y a su luz la haya elaborado y esclarecido, purificándola de los propios errores u obscuridades del mismo Aristóteles. De hecho, históricamente, el debate de los universales de la filosofía medioeval tiene su origen en un texto no de Aristóteles sino de 1a "lsagogé" de Porfirio, quien se planteó expresamente el problema, y en otro de Boecio, quien en su Segundo Comentario intentó darle solución.

10. Tal doctrina del valor real preciso de las ideas universales, así expuesta por Sto. Tomás, con todo lo que ella implica de las "especies inteligibles", entendimiento agente e idiogenia -que luego expondremos en los c. V y VI- ofrece la más sólida base psicológica, ajustada en todas sus partes al hecho empírico de nuestro conocimiento y a sus exigencias racionales, para la solución del problema crítico. N o sería difícil encontrar en ella la respuesta y corrección al planteo mismo del problema del conocimiento, tal como Kant lo formula en la "Introducción" de su "Crítica de la Razón pura". (Y notemos de paso que en el problema crítico lasolución ha sido casi siempre prejuzgada en su planteo, sin excluir al mismo Kant). Porque a la afirmación de Kant de que siendo la realidad empírica individual y contingente y versando nuestros conceptos acerca de lo universal y necesario, éstos no podrían venir del objeto sino del sujeto, respondería Sto. Tomás, según la doctrina expuesta en el n. 9, distinguiendo entre el objeto (id quod) y el modo o forma abstracta (modus quo) de nuestros conceptos, atribuyendo realidad objetiva a aquél y no a éstos. Nuestros conceptos son reales en cuanto a lo que expresan, la esencia de la realidad trascendente, pero no en cuanto al modo -abstractamente universal y necesario- con que lo expresan.

Como los sentidos tienen su objeto propio (las cualidades sensibles materiales), también la inteligencia tiene el suyo (la esencia de las cosas materiales, abstraída de sus notas individuantes) , tan suyo e inmediatamente alcanzado -en el orden del conocimiento- como el de los sentidos. Las diferencias entre la realidad sensible e inteligible no provienen del diverso origen (del objeto y del sujeto, de la realidad o de la trascendentalidad o apriori, respectivamente, como pretende Kant), de los objetos de sus correspondientes facultades, sino tan sólo del modo diverso de llegar los sentidos y la inteligencia a un mismo objeto inmediato -intuitivamente aquéllos y ábstractivamente ésta- que da lugar a los diversos aspectos u objetos formales de la misma realidad sensible, formalmente alcanzada de diversa manera por ambas potencias.

La abstracción en que se sostiene toda esta doctrina de las ideas universales en su aspecto lógico, psicológico y gnoseológico, -a la que nos referiremos en los c. V y VI, al hablar de las "especies inteligibles" y del "entendimiento agente" que la realiza- engendra en la inteligencia la forma de universalidad y necesidad con que conoce su objeto formal propio (la esencia de las cosas materiales), y que la realidad concreta conocida no posee. Sin embargo mediante la abstracción la inteligencia no deforma el objeto real, no niega nada de él, sólo prescinde, deja el aspecto material, la potencia de la esencia, que la limita individualizándola, para retener solamente su forma o acto. Y de esta operación puramente negativa, de este no tomar los aspectos materiales, surge en el concepto de la esencia así aprehendida sin notas potenciales e inteligible en acto, la forma de universalidad, su unidad independiente de todo individuo con la consiguiente capacidad de aplicarse a todos y a cada uno de ellos bajo este aspecto uno y común, idéntico a todos ellos, retenido en el concepto. Y no es la forma lógica de universalidad del concepto, resultante de esta abstracción puramente negativa, lo que se atribuye a los individuos, sino al objeto mismo del concepto (la forma o esencia inmaterial, inteligible tomado de la realidad y con ella intencionalmente identificado en aquél. Universalidad y consiguiente necesidad son, pues, atributos de la idea -efecto de una operación puramente negativa del "entendimiento agente", que abstrae la esencia sin sus notas materiales individuantes y contingentes- y no de la realidad misma por ella expresada. Atributos que en nada alteran o comprometen la objetividad trascendente del concepto, pues, si bien gracias a ellos puede éste referirse como predicado a todos los individuos de la realidad, los cuales convienen y se identifican intencionalmente con la esencia en él expresada, ellos mismos, sin embargo, n o son atribuídos a la realidad extramental. Mientras para Kant la universalidad y necesidad resultan positivamente de la aplicación de las categorías a priori o formas de puro contenido trascendental con que la inteligencia objetiva los fenómenos empíricos, para Sto. Tomás -y para Aristóteles, siempre con la reserva ya dicha- ella es el resultado de una acción puramente negativa, de la abstracción, que toma de, las cosas sensibles sólo su aspecto actual, su forma, dejando su potencia o materia y con ella sus notas individuantes. Y "Abstrahentium non est mendacium". Lo conservado como objeto del concepto, lo atribuído a la realidad es real, está tomado de ella; en cambio la universalidad resultante en el concepto del entendimiento merced a esta acción abstractiva, no es real, pero tampoco es atribuída a la realidad.

11. Sin embargo, no porque el objeto formal propio de la inteligencia encarnada sea la esencia de las cosas materiales, hay que pensar que para la concepción aristotélicotomista la inteligencia no pueda conocer más que eso.

Ya dijimos cómo para Aristóteles y Sto. Tomás -siempre en la proporción, respectivamente, de lo que está sólo en germen y lo que está plenamente desarrollado- el objeto formal de la inteligencia, prescindiendo de su situación concreta de alma unida o separada de la materia, es el ser o esencia de las.cosas (cfr. n. 2 y 3 de este capítulo). Este objeto formal, comprende toda la realidad desde los objetos sensibles hasta Dios, pasando por los seres intermedios. Mas si a esta tesis juntamos la recién expuesta de que el objeto formal propio o inmediata y directamente alcanzado por nuestra inteligencia de alma unida a un cuerpo es el ser o esencia de las cosas materiales, síguese que todos los demás seres pueden ponerse en contacto con nuestra inteligencia y así ser entendidos, pero en la medida en que se relacionan con los seres materiales y mediante conceptos elaborados originariamente de tales seres.

Tal la tesis de la analogía, verdadera clave de bóveda de la doctrina de los objetos de la inteligencia en el sistema de Sto. Tomás, que permite a nuestra inteligencia ponerse en contacto e identificación intencional con toda la gama de los seres, aun con los inmateriales y con el mismo Acto puro de Dios; pero, eso sí, siempre que á su vez éstos se acerquen y penetren en ella a través de su objeto formal propio, la esencia de las cosas materiales, bajándose y pasando por esta puerta angosta del ínfimo de los seres inteligibles -con el que sin embargo convienen en cuanto ser.

Los seres inferiores a este objeto proporcional propio -el único puesto a nivel con el ser o perfección y modo de conocer de la inteligencia del alma unida a la materia- es decir, las cosas singulares y materiales en cuanto tales son conocidas, bien que de un modo indirecto y reflexivo, según vimos, en un objeto y especie intencional espiritual, superior a su propio ser real (cfr. n. 6 de este capítulo. En cambio, todos los seres espirituales, sin excluir la naturaleza de la propia alma, no son conocidos por especies o ideas propias tomadas inmediata y directamente de ellos mismos y proporcionadas a su ser, sino en los conceptos de las cosas materiales, purificados de sus limitaciones y confortados en la perfección significada. De tres maneras principalmente llegamos a entender las cosas espirituales -especialmente a Dios- mediante nuestros conceptos propios de las cosas materiales, bien que imperfectamente y de un modo improporcionado e inferior a la realidad significada. Primeramente por la negación de la materia y de sus imperfecciones (nomaterial o inmaterial, no-mortal o inmortal, etc.) y hasta de toda limitación o

potencia en general (no-medido o inmenso, no-finito o infinito, etc.) , cuando se trata de perfecciones rnezcladas de imperfección; en segundo lugar, por la afirmación de todas las perfecciones que en su concepto no encierran imperfección alguna, tales como ser, verdad, bien, inteligencia, voluntad, etc. y en tercer lugar por la afirmación "eminente" de todas esas perfecciones, de aquéllas sólo negativamente alcanzadas, y de estas otras positivamente aprehendidas, es decir, por la purificación del modo humano o crearlo con que conocemos ciertas perfecciones, aun las puras que en sí mismas no encierran imperfección alguna, tales como las mencionadas de ser, bondad, verdad, inteligencia, voluntad [156].

De la analogía de nuestros conceptos tuvo conocimiento ya el propio Aristóteles, a propósito del concepto del ser y de sus notas trascendentales. "Es imposible que el uno o el ser sean u n genero [concepto unívoco] de seres", porque "si el uno y el ser fuesen un género [un concepto unívoco], ninguna diferencia sería ser ni uno" [157], pues la diferencia no debe contenerse en el género. De esa manera, por la analogía del concepto de ser, superaba las antinomias de Heráclito y Parménides, del devenir y del ser, pues el ser no es un concepto unívoco, que convenga por igual, como un universal, a sus individuos, sino que en aquello mismo que él expresa convienen en parte y en parte difieren los diversos seres, hasta tal punto que en su seno se encierran todos los modos de ser por los que los seres se distinguen y diferencian entre sí.

Santo Tomás perfecciona y desarrolla ampliamente ,toda esta doctrina de los conceptos análogos, en vista del conocimiento de las creaturas espirituales (de nuestra propia alma y de los ángeles, especialmente con miras a precisar nuestro modo de conocer a Dios [158]. Sin embargo en esta exposición de los conceptos análogos -especialmente en lo atinente a los conceptos con que significamos a Dios, sil esencia y sus atributos- en Sto. Tomás se echa de ver otra influencia, que viniendo del libro De Divinis no minibus de Dionisio Areopagita [159] (el Pseudo-Dionisio, según la crítica moderna), tiene su punto de arranque en las Ennéadas de Plotino. El modo de conocer a Dios por las perfecciones de sus creaturas (vía afirmativa) y por la negación de sus imperfecciones (vía negativa, de que habla Sto. Tomás [160], recuerda la vía "catafática" (afirmativa) y "apofática" (negativa) de conocer al Uno, principie de la evolución de la realidad, según Plotino [161]. Esta influencia de Plotino sobre Sto. Tomás es sólo indirecta, ha llegado a través de Dionisio Areopagita y San Agustín. Pero incorporadas a un sistema intelectualista, como el suyo, esas nociones adquieren un sentido enteramente otro y verdadero -el expuesto del concepto análogo-, libres del carácter marcadamente agnóstico de que están cargadas en el filósofo neo-platónico.

12. En el acto de captación intencional del objeto del formal propio ante todo, y también de los demás en él y por él alcanzados- el entendimiento, enseña S. Tomás, aprehende su propio acto y en él su idea y a sí mismo y su substancia.

Aristóteles ya había advertido que "cuando el entendimiento ha llegado a ser [intencionalmente] algunos de sus objetos [...]; puede entonces además entenderse a sí mismo" [162]. Y en el mismo lugar, un poco más abajo, dice que "al entendimiento no falta la nota de inteligible" [163]. Comentando esos pasajes del Estagirita, S. Tomás precisa más el ámbito y modo de este conocimiento que de sí mismo posee el entendimiento y que comprende el acto, la idea, la facultad y el alma aprehendidos indirecta y confusamente en la aprehensión del objeto. Dice allí el S. Doctor que nuestro entendimiento está en potencia para conocerse y no se conoce sino cuando está en acto, por aquella misma especie inteligible que lo actualiza y pone en identidad intencional con el objeto, es decir, por el acto con que aprehende objetivamente la realidad extramental.

Y allí mismo da Aristóteles la razón de esta inteligibilidad de la inteligencia: "porque en las cosas que existen sin materia, uno mismo es el que entiende y lo entendido [164]. Porque no conocemos nuestro entendimiento añade Sto. Tomás, sino porque entendemos que entendemos (Non enim cognoscimus intellectum nostrum nisi per hoc, quod intelligimus nos intelligere). Pero sucede en el entendimiento posible que no se entienda a sí mismo por su propia esencia sino por la especie inteligible [del objeto], porque es sólo potencia en el orden de los inteligibles. Porque muestra el Filósofo en el l. IX Met. que nada se entiende sino en cuanto está en acto [...]. El entendimiento posible, que sólo está en potencia en el orden de los inteligibles, no entiende ni es entendido sino por la especie [del objeto] en él recibida" [165].

Sólo, pues, entendiendo el objeto y siempre que entiende el objeto, en el acto de su conocer, en que es actualizado por la inteligibilidad en acto o especie inteligible (Cfr. c. V) objetiva, el entendimiento percibe su acto (con su idea) y en él a sí mismo y a su alma, como sujeto y causa última que se manifiesta en el ejercicio de su actividad. "Nadie percibe que entiende si no es porque algo entiende; porque primero es entender algo que entender que él entiende (nullus autem percipit se intelligere nisi ex h oc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere). Y por eso llega el alma a percibir actualmente que entiende por aquello que entiende o siente" [166].

Se trata naturalmente de un conocimiento indirecto, de la conciencia concomitante, que dicen los psicólogos de hoy, y confuso, que acompaña al acto de conocer el objeto. La iluminación o actualización de la inteligibilidad del objeto no se verifica sino en el mismo acto del entendimiento, que se ilumina o actualiza a sí mismo en su inteligibilidad y en ella el sujeto o causa última, el alma, que por él opera y en él tiene su epifanía consciente. A un conocimiento más preciso de la naturaleza del acto, de la facultad. y del alma intelectiva, sólo se llega por largos y prolijos análisis y deducciones a partir de los hechos revelados á la conciencia tal como lo hacen Aristóteles y S. Tomás en sus obras, y cuyos pasos precisamente vamos siguiendo en este trabajo.

13. Aristóteles no se ocupa del objeto formal propio de la inteligencia separada del cuerpo. Hasta veremos que algunos pasajes obscuros de sus obras han podido dar pie a una interpretación que niega la espiritualidad e inmortalidad de la inteligencia y del alma personal. (Cfr. el c. VI, párrafo II, donde se discute el pensamiento de Aristóteles al respecto).

S. Tomás, en cambio, dedica en la S. Teológica una cuestión entera al conocimiento del alma humana separada del cuerpo [167]. Sin intentar exponer todo su pensamiento desarrollado en ocho densos artículos, vamos a tocar lo concerniente al objeto formal o modo específico de entender de esa alma separada.

Como el alma y su inteligencia, que en sus diversos estados es siempre la misma, también el objeto formal o modo de alcanzar la realidad es siempre el mismo: el ser en cuanto ser. Pero también a su modo o situación concreta diversa de existir, responde el modo de existir de su objeto formal. Por eso a una alma intelectual unida a la materia responde como objeto formal propio suyo un ser encarnado, la esencia de las cosas materiales. Del mismo modo, y siempre basados en aquellos dos principios tomistas expuestos en el capítulo anterior, de que cada uno conoce según la perfección de su inmaterialidad y, consiguientemente, de que posee un objeto formal más o menos elevado de acuerdo a su independencia ontológica de la materia, y de fue para la identificación intencional en la unidad del acto cognoscitivo ha de existir una semejanza de naturaleza entre el sujeto cognoscente y el objeto inmediato y directamente alcas zado -el objeto formal propio o proporcionado- síguese que un alma inteligente desprovista de materia ha de encontrar su objeto en un ser o esencia puramente inmaterial, E n un ser espiritual. Por otra parte y en el mismo capítulo hemos dejado asentado con Sto. Tomás cómo los grados del cognoscente, y cómo la forma o acto inmaterial se posee a sí mismo como objeto conocido en el mismo grado de su acto 0 inmaterialidad. Ahora bien, sin poseerse a sí mismo intencional ente en acto segundo como el Acto puro de Dios, a causa de s u composición de esencia y existencia, el alma humana separada, sin embargo, a causa de su inmaterialidad absoluta, se posee a sí misma objetivamente en principio ("in actu primo"), está objetivamente determinada para captarse a sí misma como objeto de su acto. "Las substancias separaradas [de la materia], dice S. Tomás, son substancias vivientes [...] ni tienen otra operación de vida sino en el entender. Es necesario, pues, que por su naturaleza sean siempre inteligentes en acto" [168].

De este modo el objeto inmediato y directo -el objeto formal propio- del alma separada no es otro que su propia substancia. El alma intelectiva humana, que en su vida de unión con la materia no podía conocerse a sí misma sino indirectamente en la luz del acto cognoscitivo de las cosas exteriores y primeramente y ante todo de las cosas materiales, una vez separada del cuerpo y de la vida de los sentidos por la que se ponía en contacto con su objeto, al poseerse más inmaterialmente a sí misma, como forma espiritual separada de toda materia, logra ponerse en contacto inmaterial directo consigo mismo y aprehenderse así intencionalmente como objeto formal propio de su nueva vida. El alma separada, dice S. Tomás, "se conoce directamente a sí misma, intuyendo su esencia y no a posteriori, como sucede ahora [en su vida de unión con el cuerpo]" [169]. Y en otro lugar sintetiza así todo su pensamiento al respecto, dando la razón de la manera diversa de entender del alma, correspondiente a sus dos estados de vida, de unión y de separación del cuerpo: "Mientras el alma está unida al cuerpo, entiende volviéndose a las imágenes de la fantasía. Y por eso ni a sí misma puede entenderse a no ser en cuanto se hace inteligente en acto por la especie abstraída de las imágenes de la fantasía; porque así por su acto se entiende a sí misma, como se dijo antes. Pero cuando se haya separado del cuerpo, entenderá no volviéndose a las imágenes de la fantasía, sino a las cosas que son inteligibles por sí mismas: por lo cual se entenderá a sí misma por sí misma" [170]. E inmediatamente explica cómo el alma humana conozca todas las demás cosas mediante su propia substancia como en su objeto formal propio, así como en su vida terrena conocía todos los seres mediante los conceptos de las esencias materiales según el modo ya expuesto (n. 11 de este cap.).

CAPITULO V. LA ESPECIE INTELIGIBLE O DETERMINACIÓN OBJETIVA DE LA INTELIGENCIA

1. El conocimiento, hemos visto, es una identidad intencional con el objeto en la unidad del acto inmaterial (c. III). También dejamos expuesto con S. Tomás que la inmaterialidad es la raíz del conocimiento, no sólo porque causa la inteligibilidad del objeto, sino porque causa además el conocimiento mismo y la potencia cognoscitiva, y, cuando ella llega a ser perfecta o espiritualidad, causa a la vez la inteligibilidad del sujeto. Toda forma espiritual en la posesión inmaterial de sí misma que esencialmente encierra (cfr. c. III, n. 14), posee la determinación objetiva y está capacitada en principio para identificarse consigo intencional o cognoscitivamente, es decir, que es inteligible para su propia inteligencia. Cuando esa forma o acto esencial carece de toda potencia, de toda composición de potencia y acto -aun de la de esencia y existencia- hasta ser el acto mismo de su existir, el Acto Puro o Pura Existencia, entonces la posesión intencional u objetiva de su propio Acto infinito, no sólo es en principio ("en acto primero", que dice S. Tomás sino en acto permanente (en "acto segundo"), puesto que la inteligibilidad y la intelección están en acto perfecto, y la identidad entre el sujeto cognoscente y objeto conocido ha llegado a ser identidad real y formal: "intelección de intelección", que decía Aristóteles [171]. El Acto Puro de Dios es, pues, inteligencia siempre en acto de sí misma. Corrigiendo, o precisando al menos el pensamiento de Aristóteles, quien habría enseñado que Dios no puede conocer nada fuera de sí mismo [172], pues sino dependería de otro, Sto. Tomás enseña que en su mismo ser o esencia Dios conoce en acto todas las cosas posibles y todas las existentes en algún tiempo pasado, presente o futuro. La razón la da el mismo Sto. Tomás cuando comenta y corrige -o precisa y completa, según lo dicho en la última nota- a Aristóteles en el lugar recién citado: "Porque entendiéndose a sí, entiende todas las demás cosas. Lo cual se manifiesta del siguiente modo. Porque siendo El su mismo entender, El es dignísimo y potentísimo; por lo cual se conoce perfectísimamente a sí mismo. Pero cuanto más perfectamente se entiende algún principio, tanto más perfectamente se entiende en él sus efectos: porque los principiados se contienen en la virtud [o fuerza del principio. Por consiguiente, como quiera que de Dios, primer principio, dependa el cielo y toda naturaleza [...] queda patente que Dios, conociéndose a sí mismo, conoce todas las cosas (patet quod Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit)" [173]. E inmediatamente hace ver que no es indigno de Dios conocer cosas viles -como afirmaba el texto aristotélico- porque Dios no está determinado por ellas en su conocimiento, sino que á las. cosas las conoce en su propio acto.

Dios, pues, por su mismo Ser, por su Acto puro, del que está en la posesión más perfecta por identidad real-intencional en acto, está a la vez en posesión objetiva también en acto de todas las cosas posibles y existentes en algún momento del tiempo, alcanzadas intencionalmente en un Ser y modo infinitamente más perfecto que aquél por el que ellas son y existen en sí mismas[174]. En Dios, como en su causa ejemplar y eficiente, está inteligiblemente toda la realidad existente y posible, en el purísimo e infinito Acto de su Ser:

Pero toda inteligencia que no es Dios, desde que no es su acto substancial de existir, sino que tiene existencia en una determinada y finita esencia, n o es tampoco su acto de inteligencia sino que tiene facultad y acto de entender, y tampoco está en posesión del objeto por conocer, fuera del suyo propio que sólo posee objetivamente en principio (en "acto primero"). A medida que nos alejamos del Acto puro y descendemos en las gradas de la inmaterialidad, a medida que crece la intervención restrictiva de la potencia, más limitado es el ser, más opaca su inteligibilidad y más se aleja del acto de entender la realidad, incluso la propia [175].

El alma espiritual, hemos visto al tratar de su objeto formal, es capaz de devenir e identificarse intencionalmente con todos los seres en el conocimiento; está en potencia para ello. ¿ Cómo llegar a alcanzar en su acto estos objetos, también inteligibles en potencia? ¿ Cómo llegar a actualizar la inteligibilidad objetiva en el propio acto de su intelección, a hacerlo participar de la existencia intencional de su acto, si ella sólo está en potencia para ello y carece de las notas objetivas?

La respuesta a esta pregunta comprende una solución inmediata, que intentamos dar en este capítulo, y una solución total desde su raíz, que se acabará de ver cuando tratemos de los dos entendimientos en el capítulo siguiente.

2. La doctrina de las "especies o imágenes inteligibles" determinantes de la actualización del entendimiento, responden a la primera pregunta. Aristóteles -como en otros puntos ya mencionados- solamente vislumbra la solución o la da de una manera más general e imprecisa. Más aún, como esta doctrina está en relación de efecto a causa con la siguiente de los dos entendimientos -en que la interpretación tomista de Aristóteles, si bien la más conforme con los principios de Aristóteles, según veremos, no es históricamente hablando la única posible y no excluye la probabilidad de otras exégesis opuestas al pensamiento tomista- también en ella repercute esta inseguridad, a más de la manera general con que la exponen los textos.

Lo que está fuera de duda en Aristóteles es que la inteligencia es una potencia [176] del alma [177] que no está en posesión de su acto y que necesita para ello de la determinación del objeto.

Tratando de la inteligencia dice: "Si la intelección [el acto de entender] es relativamente análogo a la sensación [al acto de sentir] consistirá en alguna pasión [o recepción] del objeto inteligible, o en alguna otra cosa semejante. Por lo que esta parte [o potencia] del alma debe ser, por una parte, impasible, y debe ser no obstante, por otra, capaz de recibir la forma del objeto y estar en potencia para ella, pero no debe ser idéntica a ella; y como se relaciona la facultad sensitiva con los objetos sensibles, del mismo modo también debe relacionarse el entendimiento con los objetos inteligibles" [178]. Y a continuación ación dice que, puesto que el alma está en potencia para todas las cosas, no debe poseer ninguna en acto (ningún cuerpo) y ser inmaterial.

El alma con su facultad intelectiva debe ser, pues, impasible, no debe ser modificada por los objetos como una potencia que recibe potencialmente su acto o forma con la que constituye un tercero: un compuesto de los dos; sino que debe recibirla inmaterialmente como determinación puramente objetiva de su potencia a fin de que ésta alcance dicha forma en la inmaterialidad de su propio acto.

Otro tanto había enseñado Aristóteles hablando de las potencias sensibles o sentidos, a cuya doctrina remite en el pasaje citado para ilustrar la determinación objetiva de la inteligencia. En efecto, en esa parte de su tratado [179] enseña que los sentidos han de ser determinados, sin ser modificados en sí mismos -sin «padecer, estrictamente tal, ó sea sin recibir el objeto como forma de una materia- han de ser sacados de su potencia y actualizados por los objetos. Expone allí mismo, cómo los sentidos están en potencia y cómo para sentir en acto deben recibir la influencia del objeto. "Esta influencia, precisa en otro lugar, consiste en que [el sentido] reciba el influjo de la cosa, que tiene color o sabor o sonido, pero no en cuanto se dice tal o cual substancia, sino en cuanto está dotada de alguna cualidad determinada, y sólo según su forma" [180]. Por eso sólo puede sentir "quien posee virtud de recibir las formas sensibles sin su materia" [181]; y puesto que la planta no puede recibir así inmaterialmente las formas, no puede por eso mismo conocer[182].

De todo lo cual se infiere que Aristóteles reclama, por una parte, el que la facultad esté y posea sólo en potencia su objeto, y que no lo posea como acto suyo recibido en potencia, y, por otra, que debe recibir inmaterialmente -sin ser "corrompida" en su propio ser -la forma del objeto que la determine para la elaboración de su acto cognoscitivo, que actualice su potencia solamente como puro objeto o forma -que eso significa recibir inmaterialmente la forma objetiva sin "alterar" o hacer "padecer" al sujeto.

Y bien, esta determinación puramente objetiva, esta forma inmaterialmente recibida en la potencia cognoscitiva y que la actualiza en orden al acto mismo de identidad intencional con el objeto, es lo que S. Tomás llama la "species intelligibilis impressa", en cuya naturaleza va a adentrarse con más profundidad y va á exponer con más precisión que el Filósofo griego.

3. La necesidad de la determinación proveniente del objeto nace, según S. Tomás, de la finitud del ser inteligente -y, en general, cognoscente- creado, y, en nuestro caso, de la inteligencia y alma humanas, que no poseen por identidad real ni como virtualmente o en causa (como sucede en Dios, la realidad de los objetos conocidos.

El acto del conocimiento, por una parte, es una identificación intencional con el objeto, y por otra, como acto, procede eficientemente de la potencia intelectiva. Por consiguiente, si el entendimiento al producir su acto, en este mismo y único acto llega a identificarse con la cosa conocida, quiere decir que antes de producir tal acto, poseía ya en sí mismo, como en causa (in acto primo), semejante identificación intencional. Ahora bien, puede suceder una de dos: o que se encuentre realmente identificado con la forma del objeto conocido -tal como acontece según vimos, con toda forma puramente inmaterial respecto a sí misma, poseyéndose no sólo real sino también objetivamente (Cfr. c. III, n. 14) o que realmente no lo esté y que para llegar a esa identificación necesite recibir la determinación del objeto. Pero es el caso que toda alma y entendimiento creado es esencialmente finito y coartado en su ser, por consiguiente, á su propia forma. Fuera de ésta -de la que está en posesión también objetiva, al menos virtualmente- no posee

por identidad real las formas de los demás seres. Precisamente el conocimiento viene a superar esta limitación del propio ser al ponerlo en posesión objetiva de las realidades extrínsecas, como nos decía S. Tomás en un texto ya citado (Cfr. c. III, n. 17). ¿Cómo ha podido el entendimiento llevar hasta sí esta realidad exterior -no materialmente desde luego, sino inmaterial u objetivamente tan sólo- que no posee por identidad real, para que al irrumpir de su potencia el acto de entender se realice poseyendo intencionalmente en su seno la realidad objetiva? ¿Cómo se ha cargado y como fecundado la potencia intelectiva (in acto prim o) con el objeto en cuanto objeto distinto de ella, para que al determinar su acto, éste no sea tan sólo el acto perfectivo de una potencia psicológica subjetiva, sino también y sobre todo y en el seno de la propia inmanencia el acto del objeto trascendente?

Si la inteligencia en su acto intelectivo posee intencionalmente el objeto, con el que está identificada realmente, es evidente que en el acto primero, como en su causa, ha recibido la forma del objeto como objeto. Enseña S. Tomás que en la visión beatífica esta información del objeto sobre la inteligencia creada es inmediata y sólo requiere la confortación de la potencia intelectiva. Dios infinitamente inteligente en acto, es inmediatamente poseído como objeto de la inteligencia, sin medio o especie alguna de objeto creado [183]. Pero en el conocimiento intelectivo de la vida terrena la inteligencia no alcanza las formas objetivas sin algún intermediario. Aunque gnoseológicamente esté en inmediato contacto e identidad intencional con el objeto conocido, psicológicamente necesita de un medio que la ponga en posesión de ese objeto, para que cuando ella produzca su acto, se halle éste fecundado y sea a la vez el acto del objeto en la inmanencia del sujeto. Porque si, por una parte, la forma del sujeto cognoscente no está identificada ni posee los objetos conocidos, coartada como está a su propia esencia, por otra, las formas inteligibles objetivas tampoco pueden informar directamente y por sí mismas la facultad intelectiva. En efecto, la forma es esencialmente acto substancial de tal sujeto y constitutivo de tal ser y no puede -sin auto-destruirse- serlo de otro. Toda forma en la realidad es individual y coartada a su propio ser concreto y no puede coexistir realmente con otra forma [184], como ocurriría si físicamente determinase, como forma suya, a la facultad cognoscitiva.

La conclusión de este raciocinio, tomado todo él de las premisas del Doctor Angélico, se impone: es menester que la potencia intelectiva -y en general, la potencia cognoscitiva- de toda creatura sea determinada por una imagen vicaria o substituta de la realidad, que la ponga en posesión intencional del objeto, a fin de fue al proferir ella su acto, en éste sea alcanzado aquél en su misma alteridad. Ahora bien, semejante imagen del objeto, que pone en posesión intencional de su forma a la facultad cognoscitiva, es lo que llama S. Tomás la "species intelligibilis impressa" [185].

En esta "species intelligibilis", debemos distinguir cuidadosamente dos aspectos bien definidos, que responden a los dos aspectos de la potencia y acto de la inteligencia. Psicológicamente considerada, la especie inteligible es una imagen del objeto que modifica a la potencia intelectiva disponiéndola a pasar a la realización de su acto. Se trata de una forma accidental que modifica actualizando el acto primero de la inteligencia, con el cual ésta queda constituída en causa total y determinada a la realización de su propio acto estrictamente tal o segundo, del acto de entender [186]. Bajo este aspecto, la especie impresa es una forma subjetiva que actúa y completa una potencia también subjetiva, como es la inteligencia, determinándola a la realización de su propio acto o perfección inmanente. Toda esta función de forma accidental del sujeto, propia de la especie inteligible, está subordinada a su segunda actuación, que responde también al siguiente segundo aspecto de la potencia y acto intelectivo. Gnoseológica o cognoscitivamente, la especie inteligible realiza la identidad intencional del objeto y la potencia en su acto primero o causal, es el medio por el que la facultad queda objetivamente identificada con el objeto, pero todavía inconscientemente, como en causa, dispuesta así para causar y recibir no sólo su acto perfectivo, sino también la identificación formal y consciente con su objeto. Bajo el primer aspecto la especie inteligible impresa informa material o entitativamente a la facultad intelectiva, es un acto que determina y perfecciona una potencia. Bajo el segundo -realizado gracias a su primera actuación- la especie determina inmaterial u objetivamente la potencia cognoscitiva, poniéndola en posesión e identificación intencional causal con la forma del objeto que es recibido como objeto, como otro, sin modificar para nada el ser de la potencia. Gracias a esta segunda función de la. especie inteligible, la forma del objeto informa inmaterial u objetivamente la facultad, que queda constituída así en potencia completa y próxima no sólo de su acto, como acto psicológico, sino de la identificación intencional formal y consciente con el objeto conocido. Con esta información la inteligencia pasiva y destituída de todo acto o esencia objetiva, es determinada cognoscitivamente, puesta en posesión e identificada intencionalmente con su objeto, y capacitada así en principio o acto primero -y por eso inconscientemente- a realizar su acto como la identificación inmaterial con el objeto, en que formal y

conscientemente se realiza la intelección estrictamente tal. Desde ese punto de vista, la especie inteligible realiza una suerte de fecundación objetiva sobre la "inteligencia posible" o potencial, la cual una vez así objetivamente determinada, grávida de objeto, engendra inmaterialmente en su acto la misma realidad conocida -de donde que al término de tal acto se le llame verbo o conceptus mentis [187]. (Cfr. c. VI).

CAPITULO VI. LOS DOS ENTENDIMIENTOS: AGENTE Y POSIBLE. I. INTRODUCCIÓN.

1. Gracias a la especie inteligible la inteligencia queda doblemente determinada, psicológica y cognoscitivamente, para la realización de su acto perfectivo y de su identidad consciente con el objeto.
Cuál sea la esencia de este acto formalmente intelectivo ("in actu secundo"), lo veremos luego en el capítulo siguiente.
Antes tenemos que detenernos a precisar uno de los puntos más obscuros y debatidos del pensamiento aristotélico, para exponer a continuación la interpretación que a él da S. Tomás, que -sea o no la expresión históricamente auténtica de la mente del Estagirita- es la más coherente con los propios principios del Filósofo griego y, en todo caso, la solución más profunda dada al problema del origen y objetividad de las ideas, en que la magnificencia de la concepción se hermana coma riqueza de los detalles, el rigor de la prueba y la coherencia de sus partes. Hemos expuesto más arriba cómo para Aristóteles y S. Tomás (c. IV, n. 2 y sgs.) el objeto formal propio de la inteligencia del alma humana en su estado de unión con el cuerpo está constituido por las esencias abstractas de las cosas materiales, alcanzadas a través de los sentidos, y más concretamente de la imaginación, de la que inmediatamente son tomadas y "por reflexión a la cual" son conocidas indirectamente en su individuación. Este objeto propio o proporcionado de la inteligencia encuéntrase en el seno de la realidad sensible [188] y en manera alguna en un mundo aparte a la manera de las ideas platónicas [189], bien que gracias a la abstracción de la materia que las individualiza, según dejamos expuesto más arriba, son alcanzadas en ideas universales (c. IV, n. 4 y sgs. y 10).
Por otra parte, dejamos asentada también la doctrina aristotélico-tomista de que la inteligencia está en potencia para conocer-todas las cosas en su acto (c. III, n. 8 y 13), y acabamos de ver que, en razón de su finitud, la inteligencia no se identifica realmente más que con su propia forma y no posee las de los demás seres (c. V, n. 1) y que, consiguientemente, para llegar a la identidad intencional con ellas en su conocimiento, ha de ser determinada por las especies inteligibles (ibid., n. 3); las cuales cumplen, por ende, una doble función de acto (primero) para con la potencia intelectiva: la de remover su potencia y su pasividad para la realización de su acto (segundo o formal), y la de fecundarla o identificarla inmaterialmente con el objeto de un modo inconsciente, para capacitarla y completarla así, como causalmente o "en acto primero", a efectuar su "acto segundo" o formal de conocimiento formal en cuya inmanencia inmaterial alcance la trascendencia de la realidad objetiva como tal.
2. Y henos ya de lleno en nuestro problema. Porque si el entendimiento potencial recibe su actuación objetiva-causal de las imágenes sensibles materiales de la fantasía, y por otra parte este influjo del objeto llega hasta él en forma de especie inteligible espiritual, surgen inmediatamente las siguientes cuestiones: 1) Puesto que la inteligencia es pura potencia espiritual [190], ¿cómo puede ser determinada por una facultad sensible orgánica, como es la fantasía? Además, ¿cómo puede constituirse en objeto de la inteligencia, una esencia que no despojada de sus notas materiales individuantes es sólo inteligible en potencia? Y supuesto que tal objeto o esencia, potencialmente inteligible en la imagen sensible, deba ser desmaterializada para ser inteligible en acto [191] a fin de constituirse así en especie inteligible inmaterial objetivamente determinante del entendimiento potencial, ¿quién realiza semejante abstracción de la forma inteligible, despojándola de la materia que intrínsecamente encierra aún en su imagen sensible de la fantasía?
Para proceder con orden en este difícil problema, en una primera parte daremos la respuesta de Aristóteles y luego la de S. Tomás al modo cómo se lleva a cabo la inteligibilidad en acto de la esencia de las cosas materiales en la realización de las "especies inteligibles", para exponer en una segunda parte la naturaleza de los entendimientos que intervienen.

3. He aquí cómo comienza Aristóteles su difícil y breve capítulo V del Libro III De Anima, que ha dado pie a tantos y tan encontrados comentarios: "Como en toda naturaleza siempre existen dos principios: uno, que -en cualquier género de seres- hace las veces de materia (y éste es en potencia todas aquellas cosas que en este género se contienen) y otro que hace las veces de causa y de principio activo -porque hace que estas cosas sean en acto, y por eso se refiere a ellas como el arte a la materia- así también debe darse necesariamente esta diversidad en el alma. Por consiguiente, existe un entendimiento, que corresponde a la materia -porque llega a ser todas las cosas- y otro, que corresponde al principio activo, porque hace que el primer entendimiento se haga todas las cosas, y es cierto hábito, semejante a la luz; porque también la luz hace en cierto verdadero sentido, que existan en acto los colores, que están en potencia" [192].

Lo primero que salta a nuestra comprensión es que, según Aristóteles, hay dos entendimientos relacionados entre sí como potencia y acto: el primero, está en potencia para conocer todas las cosas, "que es [intencionalmente] todas las cosas", como dice Aristoteles; el segundo es un principio activo que hace conocer en acto al primero todas las cosas. El primero es el llamado entendimiento posible o potencial -del que ha hablado Aristóteles hasta ahora en su tratado, especialmente en el capítulo anterior- aquél que puede llegar a éonocer todas las cosas en su acto, con tal de ser actualizado por la inteligibilidad en acto del objeto. El segundo -del que aquí se ocupa y habla de un modo lacónico y obscuro, y de cuya naturaleza trataremos después, en la parte II de este capítulo- es el llamado "entendimiento agente", cuya función es actualizar al primero.

Y ¿de qué manera? Si tenemos en cuenta la doctrina antes expuesta de Aristóteles

a) de que el entendimiento toma su objeto de los objetos sensibles a través de los sentidos, y más inmediatamente, a través de las imágenes de la fantasía,

b) de que en tales objetos la esencia inteligible está en potencia a causa de la materia, y

c) de que él a su vez no posee en acto los objetos cognoscibles sino que está en potencia para conocerlos como "una tabla rasa en la que nada hay escrito";

la función actualizante del entendimiento agente sobre el entendimiento potencial -que no es de conocer, sino de hacer conocer en acto al otro entendimiento, cosa que parecen olvidar algunos intérpretes no se realizará sino como una actualización de la inteligibilidad del objeto, o lo que es lo mismo -según lo antes expuesto de que la materia es lo que impide dicha inteligibilidad en acto (cfr. c. III, n. 4 y sgs.) - como la desmaterialización del objeto sensible, tal cual se lo ofrece la imaginación. Despojando a éste de sus notas materiales, que son también individuantes, la esencia así inmaterializada es inteligible en acto, y a la vez universal. Se vela concordancia de esta función del entendimiento agente con las tesis aristotélicas del objeto del conocimiento (que es la forma inteligible universal, en potencia contenida en los datos sensibles, etc.). La misma comparación del entendimiento activo con la luz que actualiza la perceptibilidad de los colores, que trae aquí el Estagirita, no hace sino confirmar más esta interpretación obvia del pensamiento aristotélico, contenido en la escueta frase citada al principio. Porque así como la luz no ilumina o actualiza directamente el acto de la potencia visiva, sino mediante la visibilidad de su objeto, los colores, haciéndolos visibles en acto para la vista, no de otro modo la actualización del entendimiento potencial por parte del entendimiento activo no se lleva a cabo sino por la actualización de la inteligibilidad del objeto, que de este modo determina y actualiza a la inteligencia potencial. Por algo también ya nos había dicho Aristóteles en el capítulo anterior (IV) de su tratado Del Alma que una misma cosa es "lo inteligible en acto y el entendimiento en acto" y que "en las cosas que poseen materia, no existe lo inteligible sino en potencia" [193]; y antes, que la intelección es análoga a la sensación y que se verifica por la recepción de la forma [194] y que esta forma se recibe en la inteligencia -- es decir, es inteligible en acto- cuando está sin, materia [195]. De todo lo cual se sigue que la acción acto actualizante y eficiente del entendimiento activo sobre el entendimiento posible o potencial -que Aristóteles no expone expresamente en este capítulo, sin duda porque estaba ya implícito en la exposición de la doctrina del entendimiento potencial y de su objeto, en el capítulo anterior, IV de este libro III de su tratado- no se

realiza sino por la actualización de la inteligibilidad en acto del objeto. Esta actualización de la inteligibilidad objetiva, conforme a la doctrina aristotélica expuesta de la inmaterialidad perfecta como condición de inteligibilidad en acto, se traduce a su vez en esta otra fórmula: desmaterialización o abstracción de las notas materiales de la esencia del objeto sensible.

Esta esencia abstractamente inmaterial y por eso mismo universal inteligible en acto -efecto de la intervención abstractiva o desmaterializante del entendimiento activono es otra que la "species intelligibilis impressa", inmediatamente determinante del entendimiento posible y causante de su intelección en acto, en la cual consciente y formalmente se realiza la identificación intencional entre ambos: "lo que entiende y lo que es entendido es una misma cosa" [196].

4. Sto. Tomás, adentrándose en el tema, va a darnos una penetrante explicación del modo cómo el entendimiento agente cumple su misión y realiza esta operación de la abstracción de la esencia inteligible de sus notas materiales a partir de la imagen de la fantasía.

Igual que para Aristóteles, la necesidad del entendimiento agente estriba para el Doctor Angélico en la necesidad de una facultad intelectual activa que determine al entendimiento potencial a la realización de su acto; sólo que S. Tomás expresamente reduce esta intervención del entendimiento agente a una iluminación del entendimiento potencial por la iluminación de su objeto, vale decir, por la actualización de la inteligibilidad potencial de la forma del objeto sensible. E n la imagen de la fantasía encuéntrase material o potencialmente el objeto de la inteligencia, la esencia de la cosa material. Lo que impide su inteligibilidad en acto, es su materia. El entendimiento agente interviene, pues, despojando o abstrayendo a esta esencia o forma de sus notas materiales, con lo cual aquélla logra su inteligibilidad en acto y queda constituída en objeto fecundante de la inteligencia potencial, en su "species intelligibilis impressa", que la capacita y determina objetivamente a la realización de su acto intelectivo. He aquí cómo se expresa el Santo Doctor en su Comentario al lugar antes citado' de Aristóteles: "En toda naturaleza, que está a veces en potencia y a veces en acto, conviene poner algo, que es como la materia en cada uno de los géneros, a saber, que está en potencia para todas las cosas que son de aquel género. Y otro, que es como la causa agente y factiva, que así hace todas las cosas, como el arte o la materia. Pero el alma según la parte intelectiva está ya en potencia ya en acto. E s necesario, pues, que en el alma intelectiva haya estas diferencias: es decir, que uno sea el entendimiento, en el cual todas las cosas posibles puedan hacerse inteligibles, y éste es el entendimiento posible del cual antes se ha hablado: y que otro sea el entendimiento agente y es "como cierto hábito" [...1. El hábito es tomado aquí como frecuentemente el Filósofo [Aristóteles] suele nombrar hábito a toda forma o naturaleza, en cuanto el hábito se distingue de la privación y la potencia; con el objeto de que nombrándolo así hábito, lo distinga del entendimiento posible, que es potencia. Por lo que dice que es hábito, como la luz, que en cierto modo hace que los colores existentes en potencia existan en acto [...]. El entendimiento agente hace que existan en acto los mismos inteligibles, que primeramente existían en potencia, abstrayéndolos de la materia; porque así, según se dijo, son inteligibles en acto (intellectus autem agens facit ipsa intelligibilia esse in actu, quae prius erant in potentia, per hoc, quod a bstrahit a materia; sic enim su nt intelligibilia in actu, ut dictum est). Aristóteles es conducido a admitir el entendimiento agente para rechazar la opinión de Platón, quien defendió que las esencias de las cosas sensibles estaban separadas de la materia y eran inteligibles en acto; por lo que no necesitaba admitir el entendimiento agente. Pero desde que Aristóteles defiende que las esencias de las cosas sensibles están en la materia y no son inteligibles en acto, fué necesario que pusiese un entendimiento, que las abstrayese de la materia y así las hiciese inteligibles en acto (Sed quia Aristoteles ponit, quod quidditates rerum sensibilium sunt in materia et non intelligibiles actu, oportuit, quod poneret aliquem intellectum, qui abstraheret a materia et sic faceret eas intelligibiles actu)" [197].

Casi literalmente repite lo mismo en la Suma Teológica. Después de recordar por qué Platón no estaba necesitado a admitir el entendimiento agente, desde que las esencias o ideas eran inteligibles en acto, prosigue: "Pero porque Aristóteles (Lib. III Met. a tex. 10 usque ad fin. lib.) no puso las formas subsistentes sin materia (y las formas en acto), se seguía que las naturalezas o formas de las cosas sensibles, que entendemos, no eran inteligibles en acto. Pero nada se reduce de la potencia al acto, sino es por algún ser en acto; como el sentido llega a estar en acto por el sensible en acto. Era necesario,. pues, poner alguna virtud de parte del entendimiento que actualizase a los objetos inteligibles por la abstracción de las especies [o formas] de las condiciones materiales. Y esta es la necesidad de poner el entendimiento agente (Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem)" [198].

Las imágenes sensibles, pues, no pueden determinar directamente a la inteligencia potencial o posible, a causa de su materialidad, pues una causa material no puede producir un efecto espiritual, cual sería la modificación objetiva de la inteligencia espiritual. Además en razón de la materia, la esencia está impedida de la inteligibilidad en acto y existe en estado de individualidad concreta.
De aquí que todos estos inconvenientes para una influencia inmediata de la imaginación sobre la inteligencia exijan, para ser superados, la intervención de una facultad espiritual, que posea la inmaterialidad en acto para causarla eficientemente en el objeto inteligible. Y a esta facultad llama Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles, el entendimiento agente. Su misión no es entender, sino hacer inteligible en acto el objeto por su abstracción de las notas materiales y, mediante esto, hacer entender al entendimiento posible, determinar su acto por la inteligibilidad en acto del objeto. Esta acción del entendimiento no es, en rigor, inmanente, sino transitoria, dirígese a las imágenes de la fantasía para "iluminarlas" inteligiblemente al despojarlas de sus notas materiales. El objeto formal -constitutivo especificante de toda facultad, según la doctrina aristotélica-tomista (cfr. c. II, n. 4)- del entendimiento agente es diverso del propio del entendimiento posible y, por eso, ambos entendimientos constituyen no sólo dos aspectos de una misma facultad intelectiva, sino dos facultades realmente distintas. Si ambos son facultades de la misma alma individual, o si pertenecen a dos substancias diversas, es cuestión sobre la que volveremos luego de precisar, con Sto. Tomás, esta actividad del entendimiento agente en la realización de la inmaterialización y actualización del objeto inteligible.
5. De lo expuesto se sigue que tanto la fantasía como el entendimiento agente contribuyen ala realización de la "speciés intelligibilis" que actualiza objetivamente al entendimiento posible: aquélla ofreciendo materialmente el objeto, éste actualizando su inteligibilidad mediante su actividad abstractiva de las notas materiales individuales. Vale decir, que la "species intelligibilis impressa" procede, en razón de su objetividad, de la imaginación, y en razón de su inmaterialidad y espiritualidad, del entendimiento agente: es tal objeto por aquélla, es objeto inteligible en acto, por éste.
Tal la doctrina de Aristóteles y de Sto. Tomás.
Pero, ¿cómo se realiza el concurso de ambas facultades? ¿ Cómo es posible este efecto único, el objeto inteligible en acto, llevado a cabo por dos facultades, una de orden espiritual (el entendimiento agente y otra de orden material (la imaginación)? ¿No hay un absurdo en que una causa material, como es la fantasía, cause, aunque no sea más que parcialmente, la "species intelligibilis impresa" espiritual en el entendimiento posible, facultad también esencialmente espiritual?
Nada nos dice Aristóteles sobre el particular. Sto. Tomás va a dar solución a este difícil problema con su doctrina de la causa principal e instrumental.
El instrumento no obra sino bajo la moción de la causa principal [199] y puede ser elevado por ésta ala producción de un efecto superior a sí mismo [200]. Así el pincel realiza una obra de arte superior a su propia esencia. Sin embargo, el efecto nunca es superior a la causa principal, a la que el instrumento se subordina y de la cual recibe su "vis" o fuerza instrumentaria. Y en aquel aspecto en que el instrumento causa con causalidad propia, bajo la moción instrumentaria de la causa principal, no es inferior al efecto. Porque en la causalidad eficiente -a que pertenece- del instrumento hay dos aspectos bien definidos:
a) uno, que es el de contribuir con su propia forma a tal tipo de efecto determinado y
b) otro, que es el de causar de hecho el efecto y en tal forma bajo la moción y dirección de la causa eficiente principal.

En el ejemplo aducido, el pincel pinta -y no corta, v. gr.- en virtud de su forma propia de pincel, pero de hecho no llega a pintar y no pinta tal cuadro sino bajo la dirección del artista, causa principal de la obra. Bajo el primer aspecto, el efecto no es superior al instrumento, aunque sí bajo el segundo. Esta causalidad propia del instrumento es la que aplica la acción de la causa principal según la forma del instrumento [201].
Y ello puede acontecer de una doble manera, sea disponiendo la materia a recibir en ella la acción de la causa principal según el modo o forma de la causa instrumental, sea modificando la misma acción de la causa principal. Pero actuando en uno u otro sentido con la causa principal, que lo mueve y gobierna, el instrumento no constituye con ésta sino una sola causa total que produce un solo efecto, en el cual se manifiestan, como aspectos de una única realidad, ambos principios subordinados.
Y bien, entendimiento agente e imaginación se relacionan, según Sto. Tomás, como causa principal e instrumental, respectivamente, y la acción subordinada de ambos se refleja en los dos aspectos de su único efecto, la especie inteligible. "En la recepción de las especies [inteligibles] a partir de las imágenes de la fantasía por parte del entendimiento posible, estas imágenes Hacen las veces de agente instrumental

y secundario; el entendimiento agente empero las de agente principal y primero; y por eso el efecto de la acción es depositado en el entendimiento posible según la condición de ambos y no según la condición de uno de ellos solamente; y por eso el entendimiento posible recibe las formas inteligibles en acto de la virtud del entendimiento agente, pero como semejanzas de determinadas cosas, del conocimiento de las imágenes de la fantasía" [202].

Estas imágenes de la fantasía son causa instrumental de la especie inteligible bajo la acción del entendimiento agente, no disponiendo la materia o sujeto -el entendimiento posible, en nuestro caso- sobre el que se obra, sino modificando tan sólo la causalidad de la causa principal. La razón de por qué las imágenes no puedan ser instrumento en el primer sentido finca en la misma dificultad por la que ellas no pueden obrar por sí solas en u n sujeto espiritual, cual es el entendimiento; pues también en ese caso tendríamos lo material actuando directamente sobre lo espiritual. La imaginación actúa, pues, como materia, dando contenido al acto del entendimiento agente, o si se prefiere y siguiendo la imagen de la luz, es la que da el colorido y objetividad a la iluminación del entendimiento agente. La actividad de esta facultad, su acto inmaterial, es sólo objetivamente modificado, determinado en cuanto a su contenido por las imágenes de la. fantasía, de modo que su efecto -la especie o imagen intelectiva- al ser recibida en el entendimiento posible -a su vez como determinante objetivo de su acto, la intelección-llega como realización de una causalidad inmaterial de la causa principal modificada por el instrumento. "Porque las imágenes de la fantasía, así se expresa S. Tomás, no bastan para determinar [objetivamente] al entendimiento posible, sino que es necesario que sean hechas inteligibles en acto por el entendimiento agente, no se puede afirmar que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino que más bien es en cierto modo la materia de la causa" [203]. El efecto único de ambas facultades actuantes como una sola causa total, procede, como acto espiritual, totalmente del entendimiento agente, de sí siempre en acto y espiritual, y como objeto totalmente de la fantasía (y en última instancia de los sentidos. Gracias a la moción del entendimiento agente sobre la fantasía, la esencia objetiva pierde su materialidad y su consiguiente potencia e individuación y adquiere u n nuevo modo de existir inmaterial -y, por ende, inteligible en acto y universal- en el acto espiritual de aquella facultad; y gracias a la modificación puramente objetiva -o material, en el sentido de contenido- la actividad del entendimiento agente pierde su indeterminación y es colmada de preciso contenido. Es lo que decía S. Tomás en un texto, un poco antes citado: "Y por eso el efecto de la acción [del entendimiento agente y de la imagen de la fantasía] es depositado en el entendimiento posible según la condición de ambos y no según la condición de uno solamente; y por eso el entendimiento posible recibe las formas como inteligibles en acto de la virtud del entendimiento agente, pero como semejanzas de cosas determinadas del conocimiento de las imágenes de la fantasía (et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitu dines determinataru m rerum, ex cognitione phantasmatu m)" [204].

Las imágenes de la fantasía son superiores al entendimiento posible, en el sentido de que, pese a su materialidad intrínseca, están en posesión del objeto de que aquél carece. Bajo el aspecto objetivo las imágenes de la fantasía -los fantasmas, que dice Sto. Tomás- son, pues, superiores al entendimiento posible en sí mismo considerado, antes de recibir las notas del objeto. Pero no lo son en cuanto a la esencia intrínseca de su ser, pues mientras éste es espiritual, ellas son materiales; y esto es, según vimos, lo que impide su acción inmediata sobre el entendimiento posible. Pero gracias a la actividad del entendimiento agente, este objeto de las imágenes de la fantasía es tomado puramente en cuanto objeto -en aquello, por ende, en que es superior al entendimiento posible- despojado o abstraído de sus notas materiales individuantes -en razón de las cuales no podía actuar directa e inmediatamente al entendimiento posible- en el acto del entendimiento agente, vale decir, viviendo ya la inmaterialidad de las especies inteligibles, puesto en condiciones de determinar inmediatamente a la inteligencia. "Aunque el entendimiento posible sea simplemente más noble que el fantasma, con todo nada impide que el fantasma sea bajo cierto aspecto superior a él, a saber, en cuanto el fantasma es semejanza en acto de tal cosa, que no conviene al entendimiento posible nada más que en potencia; y así en cierto modo puede obrar en el entendimiento posible en virtud de la luz del entendimiento agente, como el color puede obrar en la vista por virtud de la luz corporal" [205]. Pero se ve entonces que el desnivel de perfección entre la fantasía y el entendimiento posible es superado por la intervención de la causa principal puramente espiritual del entendimiento activo.

Ahondando más en la dificultad de cómo pueda realizarse este influjo instrumental- de una facultad orgánica sobre la acción de una causa principal espiritual, parecería que el pensamiento de Sto. Tomás fuese el siguiente, que es a la vez el adoptado por la escuela más fiel y rigurosamente tomista, si

exceptuamos al cardenal Cayetano. El entendimiento agente obraría sobre las imágenes de la fantasía con una acción espiritual y transitoria -actio vialis-con la que aquéllas quedarían intrínsecamente elevadas en ese momento a producir la especie inteligible espiritual. No se trata de una acción que sería recibida en las imágenes de la fantasía como una modificación accidental suya sino de una acción transitoria, vial, para iluminar o inmaterializar la esencia objetiva contenida en los fantasmas, o lo que es lo mismo, de una acción inmaterial sobre estas imágenes para salir inmediatamente de ellas enriquecida con su contenida puramente objetivo, despojado de su estado material.

Tal parece ser el pensamiento de Sto. Tomás cuando dice: "Aquella virtud o acción del entendimiento activo sobre las imágenes materiales no puede decirse con propiedad ni que es corpórea ni que es incorpórea, porque corpóreo e incorpóreo son diferencias del ser completo- sino que propiamente hablando se llama más bien virtud hacia lo incorpóreo, como el movimiento se dice más bien que ser, hacia el ser" [206]. Semejante doctrina está en íntimo acuerdo con la doctrina antropológica tomista de que el hombre es un compuesto substancial de alma espiritual y cuerpo. Como el alma informa y gobierna el cuerpo y se vale de él para sus fines, no de otro modo en el orden de las facultades el entendimiento agente del alma espiritual gobierna y echa mano de la fantasía y puede influir vialmente sobre ella para elevarla a la producción de un efecto espiritual.

CAPITULO VI. LOS DOS ENTENDIMIENTOS: AGENTE Y POSIBLE. III. EL ENTENDIMIENTO POTENCIAL Y PASIVO (NOUS DINAMEI KAI NOUS PATETIKOS) EN ARISTÓTELES.

6. De intento hemos querido separar la cuestión de la existencia y función del entendimiento posible y del entendimiento agente, de la determinación de su naturaleza. Porque mientras en la primera cuestión el pensamiento aristotélico, aunque no completo ni explícito en todas sus partes, es suficientemente claro, no así en esta segunda, en que históricarnente es susceptible de las más opuestas interpretaciones, que de hecho han sido formuladas, según veremos en seguida.

Para proceder con orden, procuraremos exponer primero toda la concepción aristotélica comenzando por determinar

a) la naturaleza del entendimiento posible -la cual, ya hemos visto antes, es espiritual (cfr. c. III, n. 7) -,

b) expondremos las diversas interpretaciones sobre el entendimiento agente y entendimiento pasivo,

c) defenderemos luego la que nos parece más conforme con los principios generales de la psicología aristotélica, coincidente con la de Sto. Tomás y otros intérpretes; y

d) finalmente nos referiremos a la concepción de Sto. Tomás, quien a la vez que da la interpretación históricamente más probable y segura del pensamiento aristotélico, la fundamenta filosóficamente del modo más firme, independientemente de la obscuridad de los textos de Aristóteles bien que en la línea de su concepción general, y en todo caso la perfecciona y la corrige de desviaciones probables y aun ciertas de sus propios principios.

7. Porque lo que es verdad de casi todas las partes de su filosofía, que Aristóteles no ha visto todo el desarrollo de sus propios principios, lo es singularmente de este tratado Del Alma, y dentro de él de los capítulos concernientes a la inteligencia, como lo demuestran ciertos titubeos y obscuridades del texto. Aristóteles ha visto, por una parte, la irreductibili. dad y superioridad intrínseca de la inteligencia y alma intelectiva, pero, por otra, se ha encontrado con esta inteligencia en estrecha unión con la vida psíquica vegeto-sensitiva material, y por momentos deja la impresión de que no hubiese llegado a ver con claridad la conciliación de estas dos grandes verdades, alcanzada luego con toda limpidez y hondura -contra los aristotélicos averroístas y contra los agustinianos- por Sto. Tomás, el intérprete sin duda más comprehensivo y profundo no tanto de la letra como de los principios y espíritu del Estagirita.

Tropezamos además en Aristóteles con grandes dificultades de interpretación textual. Es claro que cinco siglos antes de Cristo, cuando la inteligencia recién ha comenzado a plantearse y resolver en toda su profundidad los grandes problemas del espíritu, no lo ha podido hacer con la misma precisión que en los términos y conceptos han ido luego poniendo siglos de meditación y de discusión. Fuera de la probable adulteración de los textos y de que este tratado Del Alma preséntase todo él más como las notas o apuntes de un maestro que como el libro entregado al público por su autor.

8. Comencemos por ver cuál sea, según Aristóteles, la naturaleza de este vor suvápco de este entendimiento en potencia o posible, que llama Sto. Tomás. Es el entendimiento opuesto al agente, y al que éste hace entender mediante la "iluminación " de las imágenes de la fantasía [207].

A este entendimiento llámalo Aristóteles "parte del alma, con cuya ayuda ejerce el conocimiento y la prudencia" [208], o sea, el conocimiento especulativo y el práctico. Con lo cual quiere significar evidentemente que se trata de una facultad o potencia del alma, y de una facultad realmente distinta de las demás. Se trata, pues, de una verdadera potencia [209], cuyo principio substancial es el alma o forma [210], "una parte" o potencia "con cuya ayuda ejerce el conocimiento". Además, por los principios mismos de Aristóteles, toda potencia activa o pasiva es una propiedad de un ser, "puesto que un ser está en potencia, sea porque el mismo tiene la potencia de ser modificado, sea porque otro ser tiene la potencia de ser modificado por él" [211], y como tal implica siempre el sujeto substancial. A esta situación escapa naturalmente el Acto puro de la Inteligencia divina, que es el acto -identificado con su acto substancial de existir- de intelección de sí mismo [212].

Por eso la doctrina de Averroes, que hace del entendimiento potencial -lo mismo veremos que hace con el entendimiento activo o agenteuna substancia separada, es inadmisible. Distingue Averroes, a más del entendimiento agente, el entendimiento pasivo y el potencial. De estos dos últimos hace corruptible al

primero, y substancia separada al segundo. Dejando para después lo del entendimiento agente y lo del entendimiento pasivo, esta doctrina del entendimiento potencial como substancia separada no es doctrina de Aristóteles y está contra sus propios principios.

a) En primer lugar, carece de prueba sólida. Cuando Aristóteles se refiere a él como a un entendimiento "separado", ese vocablo se puede entender muy bien en el sentido de "diferente" e irreductible a los demás. Y cuando trata de él, expresamente dice que no quiere ocuparse de si "esta parte es realmente o sólo lógicamente separable" del alma [213], y únicamente de su espiritualidad. Y en cuanto al otro texto [214] en que dice: "en cuanto al entendimiento y potencia especulativa todavía no aparece claro, sino que parece otro género de alma y que éste sólo puede ser separado como algo eterno de algo corruptible" tampoco prueba lo intentado, porque el pasaje, a más de expresar más bien nada más que una reserva en favor de la inteligencia frente a las demás facultades sensitivas, de las que allí se ocupa, puede referirse también al alma intelectiva (virtualmente sensitiva y vegetativa, en cuanto forma del cuerpo esencialmente distinta -porque espiritual- del alma puramente sensitiva o vegetativa. Aristóteles, en efecto, emplea en otros pasajes indiferentemente las expresiones de la facultad de la "inteligencia" y de "alma inteligible" [215]. Por lo demás, en ninguno de los textos referidos, Aristóteles se ocupa de otra cosa sino de asentar la irreductibilidad de la -inteligencia y vida espiritual a las potencias y vida orgánicas, y lo hace de un modo universal y abstracto, para toda inteligencia. Cómo se avenga luego esa verdad de que la inteligencia y alma espiritual sean una "parte separada" de las demás potencias y principios vitales orgánicos en el caso concreto del hombre, que posee además la vida vegetativa y sensitiva, es un problema del que Aristóteles expresamente no se ocupa, pero que debe resolverse según su doctrina general de las formas substanciales, a cuya categoría pertenece el alma humana. Ahora bien, según esa doctrina, la forma substancial no consta de partes [216], es el principio de la unidad específica, y, por eso, no puede ser sino única en cada ser [217].

b) Por eso, y en segundo lugar, la interpretación averroísta está contra los propios principios aristotélicos, a no ser que se quiera suponer algo más inaudito y contrario a toda la psicología aristotélica, de que el hombre no es un ser, sino un conjunto de seres.

En este punto, la doctrina de Aristóteles sobre el entendimiento posible puede sintetizarse así: este entendimiento y alma es algo esencialmente distinto ("separado" o irreductible) de toda potencia y alma puramente vegetativa y sensitiva; y en el caso concreto del alma humana -única para las tres vidas desde que es forma de un único ser: el hombre- ésta es esencialmente superior a las almas puramente vegetativas y sensitivas de los demás seres (plantas y bestias), y en cuanto a la potencia intelectiva es esencialmente irreductible a las potencias inferiores, por su espiritualidad o independencia subjetiva del concurso material para el ejercicio de su actividad. En relación con el principio substancial del alma humana -que no puede ser sino uno, según su doctrina mencionada de las formas substanciales- el entendimiento se constituye como potencia, que no se distingue de las demás facultades como dos seres absolutos, sino como dos propiedades -irreductibles, eso sí- de un mismo ser, según los textos más arriba transcriptos. La potencia, por eso, segun Aristóteles, se reduce a la categoría de los relativos.

9. Otros intérpretes, admitiendo que se trata de una potencia que está en un sujeto, dicen ser éste algo corporal [218].

Mas semejante afirmación es contraria a los más evidentes principios doctrinales de Aristóteles (contenidos especialmente en el C. I V d e este libro 111 De Anima). Por de pronto hemos dejado asentada su doctrina de la inmaterialidad perfecta como raíz de la inteligencia. Por otra parte, la inteligencia es una facultad, no es algo que entiende, sino algo por lo que la substancia entiende [219], hace entender a la substancia o alma, de quien es propiedad. Por consiguiente, si de acuerdo a estos intérpretes su sujeto substancial no fuese el alma espiritual, sino el cuerpo, tendríamos que la materia pensaría por la inteligencia, contra las más claras afirmaciones de Aristóteles de que la materia es precisamente el impedimento de la inteligencia e inteligibilidad y de que por la inmaterialidad perfecta se obtiene el conocimiento de la inteligencia, según dejamos expuesto ampliamente más arriba (c. III, n. 7 y sgs.). Fuera de que ni la misma inteligencia, precisivamente considerada, como pura facultad, podría seguir siendo espiritual, pues como propiedad o modificación accidental de un cuerpo, también ella sería material.

10. Sin embargo y pese a su doctrina de la inmaterialidad de la inteligencia, parecería a primera vista -y así lo han creído algunos de sus expositores- que Aristóteles otorga constitución material y corruptible a esta inteligencia potencial y, consiguientemente, a su principio substancial -al alma humana- de quien es propiedad, en oposición al entendimiento agente. "Sólo cuando está separado [el entendimien to agente]

es solamente lo que realmente es, y esto sólo es inmortal y eterno. Pero no tenemos entonces memoria porque esto [que así sobrevive], es impasible; el entendimiento pasible (patetikos nous), por el contrario, está sujeto a la muerte y sin él nada entiende" [220]. Este célebre y obscuro texto, que tanta tinta ha hecho correr y sobre el que habremos de volver después a propósito del entendimiento agente, afirma prima facie la corrupción y, consiguientemente, la materialidad del entendimiento potencial, pues sólo lo compuesto de materia y forma es pasible y corruptible. Apoyándose en él, Trendelemburg, Kampe y otros, admiten dos entendimientos: uno orgánico y corruptible (nous dinamei kai nous patetikos) -que sería una facultad sensitiva, de la que Aristóteles se ocupa en el c. IV del libro III De Anima-, y otro espiritual, propio de la naturaleza humana, con el cual entendemos y del que el Filósofo trata en el c. V del mismo libro.

Para Averroes este entendimiento propio del hombre, el nous patetikos o pasible, es mortal, en oposición a los otros dos entendimientos, potencial y agente (nous dinamei nous poietikos), de que habla Aristóteles en la primera parte de este capítulo V del libro III De Anima, ambos espirituales e impersonales, distintos del hombre y entre sí. Además este entendimiento es llamado potencial y se dice que para entender necesita de la acción del entendimiento agente en acto [221]. Podría parecer que se trata de un entendimiento o facultad material, desde que la potencia está en razón de la materia. En confirmación de estas interpretaciones se puede añadir el silencio absoluto de Aristóteles de la vida inmortal personal. ¿Cómo es posible que no se haya referido a ella, especialmente aquí en su tratado De Anima al referirse a la espiritualidad, y en el de su Etica a Nicó maco al tratar de la felicidad, sanción, etc., las cuales parecería no derivarlas sino de la vida terrena, sin acentuarlas mucho por lo demás? Por las razones apuntadas estas teorías no dejan de tener, históricamente hablando, su probabilidad y no es inverosímil reflejen el pensamiento auténtico de Aristóteles. Sin, embargo, ni son las únicas probables y en todo caso están contra el propio pensamiento aristotélico. De ser admitidas, semejantes interpretaciones o han de conceder que Aristóteles se ha contradicho -lo cual, tratándose de un filósofo de su talla y de una lógica proverbial en sus razonamientos, aunque posible, es poco menos que inadmisible y menos si hay otra interpretación que lo evite, o han de acudir a exégesis caprichosas, arbitrarias, abstraídas de todo fundamento real, cuando no opuestas también ellas al sentido obvio y natural- como acontece con lo de Trendelembug y de Kampe,cuando sostienen que el entendimiento del c. IV del libro III De Anima es una facultad sensitiva, o con la de Averroes, de que el entendimiento con el que entendemos no es nuestro (Cfr. el párrafo siguiente).

Por eso, si cabe otra interpretación que sin deformar el texto concuerde con el corpus doctrinal aristotélico, hemos de decidirnos por ella.

Ahora bien, tal interpretación existe y veremos más adelante que es la de S. Tomás y muchos otros (Cfr. parte V de este capítulo). Según ella, nos encontramos no frente a dos sino frente a tres entendimientos de que habla Aristóteles: el nous dinamei o potencial, que llega a entender gracias a la iluminación de un segundo entendimiento: el nous poietikos o agente, y luego este otro nous patetikos o pasible, mortal, "sin el cual nada entiende" [222].

Hemos expuesto antes (n. I y II de este cap.) que la iluminación del entendimiento agente no se verifica directamente sobre el entendimiento sino sobre el objeto, por la abstración de sus notas materiales con que existen las imagenes de la fantasia, las:cuales, impedian :su inteligibilidad en acto. El entendimiento está en- potencia en cuanto no está en posesión de su objeto a causa de la materialidad de éste que se lo impide, y llega a estar en acto gracias a la desmaterialización del mismo. Tal el sentido del capítulo V, exigido por todo el capítulo IV, donde la espiritualidad e impasibilidad perfecta del entendimiento está claramente afirmada. y con ella -de acuerdo a la doctrina aristotélica de la corrupción, que implica composición de materia prima [223], su incorruptibilidad. Y que el entendimiento espiritual -facultad del hombre, según hemos visto también- del que ampliamente trata Aristóteles en el cap. IV, sea el mismo que el del comienzo del cap. V, es evidente. Precisamente en razón de toda la doctrina de la inmaterialidad perfecta como constitutivo de la inteligibilidad del objeto de la inteligencia, de que se habla en el cap. IV, se exige en el cap. V el entendimiento activo o agente (nous poietikos) para iluminar el entendimiento potencial o posible (nous dinamei o nous panta gignestai), que consiguientemente no es sino la inteligencia espiritual, potencia del hombre, con "cuya ayuda" éste puede llegara conocer o "ser todas las cosas" inteligiblemente. El nous dinamei (potencial) y el nous to panta gignestai (posible, que traduce S. Tomás) son un mismo entendimiento: facultad espiritual del alma humana e individual, por ende. Este entendimiento que por su espiritualidad es simple y carece de partes, propias de los seres materiales, es ipso facto incorruptible e inmortal.

11. De todo lo cual dedúcese que el nous patetikos del que Aristóteles habla al final del cap. V como "sujeto a la muerte (tanatos)" [224], y consiguientemente material, no puede identificarse con el nous dinamei, con nuestra facultad intelectiva estrictamente tal. ¿De qué potencia se trata, pues? Evidentemente el lugar es obscuro. Sin embargo, si damos por verdadera la interpretación que luego intentaremos probar (IV del presente capítulo), que el entendimiento agente de que allí habla Aristóteles es también otra facultad espiritual de la misma y única alma humana, este "entendimiento pasible... sin el cual nada entiende" el alma "separada" del entendimiento agente, sin el cual "no conservamos memoria" [225] de nada, no puede ser sino la imaginación, facultad orgánica de que carece el alma espiritual separada del cuerpo. Así lo interpretaron Plutarco, Themistio, Filopón y otros, entre los antiguos, quienes lo identifican con la imaginación u otra facultad sensible, y S. Tomás, quien lo hice coincidir con la fantasía [226]. Si Aristóteles lo llama entendimiento, dice S. Tomás en este mismo lugar, es porque "participa de algún modo de la razón, sometiéndose a la razón y siguiendo su movimiento, como se dice en el libro I de la Etica [c. 13, II, 20; lec. 10 de S. Tomás]". Otra interpretación -no contraria sino más bien coincidente y, en todo caso, colocada en línea de continuidad con la anterior de S. Tomás- es la no ha mucho formulada por De Corte [227]. Tiene ella la ventaja de conservar el sentido literal de las palabras nous patetikos. Se trataría en este pasaje de un verdadero entendimiento, del mismo entendimiento potencial, espiritual e inmortal en sí mismo, pero mortal como patetikos, vale decir, en su función de dianóia o abstracción de su objeto de las imágenes sensibles de 14 imaginación. Con la muerte "se corrompe" el compuesto y con él las facultades orgánico-sensibles y la imaginación, por ende. Y cesando éstas, la inteligencia pierde ipso facto su actividad dianoética y deja de "padecer" (patetikos) o recibir su objeto de tales imágenes.

Uniendo estas dos interpretaciones en una sola, como en realidad lo son, el sentido de este obscuro párrafo de Aristóteles vendría a decir lo siguiente: en la vida inmortal del alma e inteligencia espiritual no subsiste con ellas la imaginación y consiguientemente tampoco la función Abstractiva de su objeto a través de las imágenes de esta facultad (Cfr. c. IV, n. 8). De todo lo cual concluye Aristóteles que el alma separada no puede pensar ni tener conciencia de sí.

Esta última conclusión es filosóficamente hablando falsa, pero parece reflejar históricamente el pensamiento del Estagirita. Aristóteles al llegar a la conclusión de que el alma separada carecerá de las condiciones de la vida sensitiva, ordinarias al ejercicio de su vida en la tierra, privada de imaginación, niega simplemente que el alma pueda ejercitar su vida intelectiva. Semejante conclusión está también e n consonancia y nos explicaría el cauteloso silencio por él guardado acerca de la vida y estado inmortal del alma. Así como, según vimos antes, ateniéndose al modo empírico humano de conocer y sin ocurrírsele indagar si Dios no puede conocer de otro modo al mundo en su Esencia y Omnipotencia, en que eminentemente se contienen todas las cosas posibles y existentes, Aristóteles niega simplemente que Dios conozca al mundo, porque solamente piensa en un conocimiento divino a la manera humana de conocer con dependencia objetiva de cosas inferiores a El [228]; también aquí se atiene al único modo empíricamente comprobado de conocimiento del alma humana por el que ésta logra su objeto en las imágenes de la fantasía; y al encontrarse con el problema de la vida inmortal del alma e inteligencia separadas del cuerpo, sin el concurso de la imaginación, se abstiene también de plantear y resolver el problema de si nuestro entendimiento, de acuerdo a su nuevo estado, no conseguirá otro modo de conocer, sino que se limita a la simple negación d e que el alma, en su nuevo estado, pueda continuar ejerciendo su vida espiritual en las mismas condiciones de antes.

Todo lo cual está de acuerdo, además, con el carácter empírico, del que, en oposición a Platón, parte la filosofía de Aristóteles. De aquí que en tal negación podría verse con todo derecho más bien una reserva, una ausencia y algo incompleto, que el error de una exclusión absoluta. Y entonces el sentido de la proposición de Aristóteles sería simplemente el que nuestra alma separada, privada de su imaginación, "no puede entender" ni "tener memoria" de nada, según el modo de conocer de la presente vida, único, por otra parte, que él estudia en su sistema; callando si en su nuevo estado es posible que logre otro modo de acceso al objeto; así como cuando niega que Dios conozca al mundo, podría sobreentenderse, según el modo humano de conocer, prescindiendo si lo conoce de otro modo superior del que no trata (Cfr. c. V, n. 1) [229].

12. Y llegamos así al punto nuclear de nuestra indagación sobre el pensamiento de Aristóteles, a la determinación de la naturaleza del entendimiento agente (nous poietikos) del que depende la solución de los demás aspectos de este único problema total de la inteligencia. Aun lo ya adelantado sobre la naturaleza del entendimiento potencial o posible (nous dinamei) y el pasible (nous patetikos) está en íntima dependencia y solidaridad con la interpretación que se dé al pensamiento aristotélico sobre el particular.

Comenzaremos por exponer, brevemente y en sus líneas generales nada más, las diversas opiniones emitidas sobre cuál sea la esencia de este debatido nous poietikos para luego abocarnos a la determinación directa del pensamiento del Estagirita, a la luz de sus propios textos y doctrina.

a) Según una interpretación célebre de Averroes, el entendimiento agente es una substancia espiritual, única, común y distinta del alma individual de cada hombre, que ilumina y hace así entender al antendimiento material o potencial (nous dinamei) también substancia espiritual, distinta de él y de todos los hombres. El hecho de la intelección sería, según esta interpretación, más que un acto nuestro, algo que acontece en nosotros, llevado a cabo por dos substancias que no son nuestras individualmente. El alma inferior, principio de vida vegeto-sensitiva llega a ser múltiple, numéricamente una en cada hombre y corruptible, gracias a la materia que la individualiza. Sin embargo, esta inteligencia única e impersonal (acto puro motor de la esfera de la luna no puede alcanzar la verdad si no es mediante las imágenes de las distintas almas sensibles, y de este modo al ponerse en comunicación con ellas participa de su multiplicidad personal. Hay en esta interpretación averroísta un evidente influjo y espíritu neo-platónico de Plotino. La teoría de la emanación de la inteligencia (nous) única del alma (psike), una también pero individualizada en cada hombre por la multiplicación numérica de la materia, (ilé) [230], está retomada casi literalmente por Averroes y volcada en términos aristotélicos de entendimiento agente (nous poietikos), luz (fos), etc. El sistema de Plotino proclama la existencia d e una sola inteligencia impersonal, (representada por el entendimiento agente en Averroes) de la cual emana, distinta e inferior a ella, tina sola alma (representada por el entendimiento material o potencial en Averroes), que participa de la multiplicidad por su comunicación con la materia. Por eso al separarse de ésta, el alma y el entendimiento recobran su prístina unidad e inmortalidad impersonal (lo mismo enseña Averroes). He querido recordar y subrayar esta similitud entre la interpretación averroísta y la neo-platónica, porque nos hace ver con evidencia la influencia de otro sistema, diametralmente opuesto al de Aristóteles, en el pensamiento del filósofo árabe y porque constituye ya de por si un indicio no despreciable de su claudicación del auténtico pensamiento aristotélico.

b) Otros, como Trendelemburg y Kampe, admiten dos entendimientos tan sólo: el nous patetikos -identificado con el nous dinamei o nous panta gignestai que no es sino una facultad sensible-, y el nous poietikos o to panta poién, que es el verdadero entendimiento espiritual de la naturaleza humana.

c) Ueberweg, Hertling y otros han propuesto sus opiniones más o menos singulares y originales. Hamelin, para referirme a uno de los modernos expositores más afamados no-tomistas de Aristóteles, dejando de lado " el entendimiento discursivo, muy cercano a la imaginación, aunque ya superior a ella", admite por lo menos otros dos entendimientos o "dos grados del entendimiento" en Aristóteles. "Por una parte, el entendimiento pasivo (patétikos), el entendimiento que deviene (to panta gignestai); y por otra, el entendimiento que hace (to panta poién). El entendimiento pasivo [...] no es nada actual [...]. Por superior que sea al alma sensitiva y aún al entendimiento discursivo, el entendimiento pasivo no puede evidentemente pensar nada por sí mismo. Es necesario que sea actualizado por las formas inteligibles. Pero ¿cómo estas formas inteligibles podrán actualizar en el hombre el entendimiento, cuando ellas mismas tampoco son algo actual, encerradas. como están en la sensación y la imagen? Y es aquí donde interviene el entendimiento que hace, el nous poiétikos como dicen los comentaristas. El actualiza los inteligibles encerrados en las imágenes; y en este sentido, en este sentido limitado solamente, él hace los inteligibles". Pero cómo realice esta acción, Aristóteles no lo explica. Según Hamelin "el entendimiento que hace no sería otra cosa, en último análisis, que la forma inteligible y ya separada: esta forma separada evocaría, llamaría hacia sí, por así decirlo, las formas contenidas en la materia imaginativa. Pero si el entendimiento que hace es forma pura, he aquí la grave cuestión que se plantea sobre su trascendencia. El

pensamiento propiamente humano supone siempre imágenes y, por ende, es corporal ó por lo menos ligado al cuerpo, forma del cuerpo. El entendimiento activo, que es forma pura, no tiene nada de común con el cuerpo: él piensa sin órgano. Desde entonces ¿es todavía algo nuestro? El hecho es que Aristóteles le prodiga epítetos que lo hacen una cosa sobrenatural y sobrehumana, apatés, amigés, atánatos, aidion. Y además declara que entra desde fuera, tíraten, en el cuerpo del embrión. Lo menos que puede decirse es que el entendimiento que hace parece constituir otro género de alma. Comentadores, como Alejandro, estimarán que este entendimiento es Dios mismo pensando en nosotros. Aristóteles ha dejado el problema sin solución o tal vez voluntariamente ha evitado planteárselo" [231]. Como se ve, Hamelin sin acabar de decidirse con ninguna de estas interpretaciones, no distingue entre los dos entendimientos potencial y pasivo (nous dinamei o to panta gignestai y el nous pateikos) y admite que ambos, comprendidos por él en el nous patétikos puedan ser corporales. Bajo este aspecto se acercaría a la expuesta interpretación de Trendelemburg. Pero se aparta de ella en cuanto hace del otro entendimiento, del agente, una forma pura, que es por lo menos otra alma, si no una substancia que no nos pertenece del todo.

d) Finalmente S. Tomás [232] y la escuela tomista -a quien siguen Brentano [233], Rolfes, Andrés y otros muchos- ajustándose al texto, contexto y a todo el sistema de Aristóteles, sostienen que el nous poiétikos es una facultad espiritual del alma humana, distinto como tal del entendimiento potencial (o posible, como llama el Sto. Doctor aludiendo a la frase de Aristóteles que puede llegar a ser intencionalmente todas las cosas [234], el nous dinamei o to panta gignestai, también facultad espiritual del alma humana). Ambos entendimientos son, pues, dos facultades realmente distintas (a causa de la diversidad de sus objetos formales de la misma y única alma humana, relacionadas entre sí como potencia y acto, y causantes, por eso, de un mismo y único acto de entender. De estos dos entendimientos espirituales de nuestra alma, distingue S. Tomás el nous patétikos que, según expusimos antes, no sería más que la función intelectiva de obtención de su objeto a partir de las imágenes de la fantasía, o si no la misma facultad sensitiva de la imaginación, que por su íntima relación con el entendimiento, a quien ofrece su objeto, es llamada "entendimiento pasivo".

Ahora bien, de todas estas interpretaciones del pensamiento aristotélico, creemos que ésta de S. Tomás no sólo filosóficamente (secundum rei veritatem) es la más aceptable, sino la que históricamente más fielmente refleja el pensamiento del Estagirita, y la que más se ajusta a sus textos y a sus síntesis doctrinaria. S. Tomás -sin tener tal vez la precisión exacta de cada una de las palabras del texto aristotélico, del que sin embargo ha procurado tener traducción fiel- poseía algo que vale más que todo eso y que a veces olvidan los modernos intérpretes, quienes se acercan a Aristóteles con el bagaje de una concepción filosófica enteramente contraria o por lo menos extraña a la del Filósofo griego: poseía la compenetración de los principios y la concepción general del sistema aristotélico, la comprehensión de su espíritu, que lo hace llegar con seguridad y clarividencia, sin violencias ni manipuleos de textos, al núcleo mismo de su pensamiento, encerrado muchas veces en textos obscuros y precarios, cuando no tal vez truncados o adulterados por la incuria del tiempo. Y esta comprehensión del núcleo y espíritu de la totalidad del pensamiento aristotélico, presente en toda la obra de exégeta del Filósofo griego que es el Aquinate, es la que como connaturalmente le otorga la penetración, o, por mejor decir, la exactitud cabal del sentido y alcance de cada uno de sus textos y pasajes.

Esta afirmación quedará confirmada con la exposición del pensamiento de Aristóteles a la luz de sus propios textos y doctrina.

13. Comencemos por oír al propio Aristóteles. A continuación del texto más arriba transcripto en que habla de dos entendimientos, uno que está en potencia para todas las cosas (toito de to panta dinamei ekeina)" y "otro que es causa y principio para hacer [inteligibles en acto] todas las cosas (eteron de to aition kai poiéticon, to poiein panta)", después de relacionarlos entre sí como potencia y acto, respectivamente, e ilustrar la función del entendimiento activo con la de la luz que actualiza la visibilidad de los colores, se ocupa de la naturaleza de este entendimiento con las siguientes palabras: "y este entendimiento es separable, impasible y no mezclado (koristos kai apatés kai amigés), estando en acto por fuerza de su esencia; porque siempre es superior el agente al paciente y el principio a la materia [el acto a la potencia]. La ciencia en acto es idéntica con el objeto. E n un individuo determinado la ciencia en potencia precede ciertamente en tiempo a la ciencia en acto, pero si consideramos el problema en un orden absoluto, aquélla no precede a ésta en tiempo. Pero [el entendimiento activo] no es tal, que ora entienda, ora no entienda [es decir, de su parte está siempre en acto]. Solamente cuando está separado (koristeis) es solamente lo que realmente es, y esto solo es inmortal y eterno (atánaton kai aidion). Pero no tenemos entonces memoria, porque ésta [que subsiste] es impasible (apatés); en cambio, el

entendimiento pasible (nous patetikos) está sujeto a la muerte (ftartós) y sin él nada entiende [el hombre]" [235].

Tal es el célebre pasaje, cuya interpretación ha agudizado tantas inteligencias y cuyo sentido estamos intentando ahora alcanzar. No sería difícil que el texto -evidentemente obscuro- haya sufrido alteraciones y encierre en todo caso más que una exposición del tema, una nota de apunte del Maestro, que luego debía ser ampliamente desarrollada. Para descifrarlo y comprender la naturaleza de este nous poiétikos, comencemos por recordar el objeto formal o función para qué se le instituye, la naturaleza de su acto, ya que tal es el principio de especificación de las potencias, de acuerdo a la doctrina del mismo Aristóteles, según los dejamos expuesto antes (c. II, n. 4) [236]. Este entendimiento está exigido "para hacer [inteligibles en acto todas las cosas" a fin de que el otro entendimiento "que está en potencia para todas las cosas" [237] llegue a conocerlas en acto; es un entendimiento que se relaciona con el entendimiento potencial como el "principio activo" con la materia o potencia [238]. Vale decir que está en juego el principio aristotélico del acto y la potencia: "que nada pasa de la potencia al acto sino por quien está en acto", de la primacía del acto sobre la potencia [239]. Según lo expuesto por Aristóteles la "facultad intelectiva no entiende las formas sino en las imágenes de la fantasía (fantasmasi) [240], que es facultad sensitiva [241] y como tal orgánica y material [242]. Pero para entender necesita despojar esta forma de sus notas materiales, según lo dejamos expuesto más arriba (Cfr. c. III, n. 4 y sgs.) y lo trata Aristóteles en su c. IV de este III libro De Anima. El entendimiento activo está exigido por el hecho de la intelección, que, de acuerdo al principio expresado de que "nada pasa de la potencia al acto sino por un ser que está en acto", resulta incomprensible sin esta facultad activa, espiritual, que con su acción inmaterial en acto despoje de sus notas materiales al objeto de la fantasía confiriéndole de este modo inteligibilidad en acto. Se trata, pues, de un acto (lógica y no temporalmente previo al acto mismo de entender, causante de la inteligibilidad en acto del objeto, a fin de que éste pueda así actualizar a su vez a la potencia inteligible (nous dinamei) (Cfr. antes c. V).

Y bien, esta operación, o por mejor decir, este momento desmaterializante del objeto, forma parte del acto total de nuestro entender. Si lo suponemos realizado en nuestra inteligencia por una substancia o alma que no es nuestra, nosotros mismos no habríamos realizado nuestro acto de entender y mucho menos nuestra "facultad intelectiva conocería las formas en las imágenes de la fantasía" [243], como afirma Aristóteles, porque si no fuese la misma alma o substancia intelectiva quien desmaterializ a tales imágenes, el objeto abstraído permanecería en un alma distinta -en la del entendimiento agente separado de la del entendimiento potencial, que debe aprehenderlo intencionalmente-, y para lograr cuya inteligibilidad en acto para la inteligencia humana Aristóteles introduce precisa y previamente el entendimiento agente. El acto de este entendimiento activo al que aquí se refiere el Filósofo, no es menester tomarlo como un "acto segundo" permanente, como un acto puro, sino simplemente como una facultad activa sin potencia material, espiritual, de su parte siempre dispuesta a "iluminar" o actualizar inteligiblemente cualquier imagen de la fantasía, que traspase los umbrales de la conciencia, sacándola de su estado material y haciéndola vivir en su acto inmaterial. Una tal interpretación de la naturaleza del entendimiento agente, a más de ser susceptible por el texto, se basa en la finalidad misma para la que se lo introduce. Se trata de inmaterializar las esencias contenidas en los "fantasmas" para hacerlas inteligibles en acto. Ahora bien, para ese efecto es necesario un entendimiento activo perteneciente a una esencia en acto o espiritual, eso sí -porque sólo así se logra una causa proporcionada a su efecto-; pero en modo alguno se impone como necesario el acto permanente del entendimiento en cuanto tal, sino que basta una facultad de la propia alma dispuesta de su parte a iluminar toda imagen de la fantasía que penetre en la conciencia; tanto más que el acto de ese entendimiento no consiste sitio en "iluminar" esas imágenes, acto que se realiza intermitentemente.

Pero hay además otra razón contra esta concepción averroísta del entendimiento agente -que no recuerdo haber visto en ningún comentarista de Aristóteles- y es que se opone del siguiente modo a los principios del mismo Aristóteles. Un entendimiento activo siempre en acto, no sólo en el acto de su esencia o espiritual -como interpretamos nosotros- sino en el acto de su operación, como interpreta Averroes -no tendría, sino que simplemente sería su acto de entender (o de hacer inteligibles los objetos de la imaginación). Conforme a la doctrina aristotélica -ampliamente desarrollada por S. Tomás- de que los grados de la inteligencia responden a la inmaterialidad o perfección del ser, un ser que es su acto de entender es simplemente el acto substancial puro de entender, y tenemos entonces que el entendimiento agente de Aristóteles sería no sólo distinto del nuestro, sino divino. Consecuencia, por lo demás, aceptada más o menos confesadamente por el mismo Averroes. Pero es el caso que el entendimiento agente de Aristóteles, por la misma función a que se lo destina, no puede ser Dios, y ello de acuerdo a la misma

doctrina aristotélica. Trátase, en efecto, de tina actividad abstractiva de las formas inteligibles de las imágenes sensibles, de algo que entra en el juego de las exigencias naturales de nuestro entender, de una causa, que, aunque superior al entendimiento potencial, está puesta en su mismo plano y sólo le es superior como "el que obra sobre el que padece, el principio sobre la potencia" [244] y nada más. Ni una palabra o alusión siquiera al Acto puro, a Dios, como hubiese sido lo obvio y natural en la pluma de Aristóteles -que tan bellas y amplias páginas ha escrito sobre El [245]. Pero si a este entendimiento activo no sólo nos lo representamos iluminando al -entendimiento posible por los objetos de la imaginación sino como necesitando de las imágenes para llegar él mismo a entender -tal la interpretación averroísta- entonces el absurdo es mucho mayor dentro del pensamiento aristotélico. Recuérdese que por temor de macular la perfección del Acto puro con su dependencia cognoscitiva de los objetos finitos, por salvar su transcendencia de Acto Puro, Aristóteles ha llegado a excluir -o desconocer al menos- de Dios el conocimiento del mundo. Con cuánta mayor razón no hubiese negado esta necesidad y dependencia de la imaginación material para llegar a entender a Aquel que es la Intelección pura de sí misma!

Hay otras razones más para descartar esta teoría del entendimiento agente como substancia distinta del entendimiento potencial. Porque en verdad, si se trata de dos substancias distintas, no se ve por qué la inteligibilidad del entendimiento posible no pueda ser actualizada directamente por el entendimiento agente como lo son sus objetos y por qué solamente sea por él iluminada indirectamente en la inteligibilidad de aquéllos [246]. En cambio, en la hipótesis de tratarse tan sólo de dos facultades del mismo ser substancial, se comprende que la acción actualizante del objeto no pueda recaer directamente sobre el sujeto, pues toda facultad humana comienza por ser Actuada y especificada por su objeto.

Además Aristóteles, en el texto citado al comienzo, llama al entendimiento activo "como cierto hábito (os ekis tis)". Y aunque el mismo tenor de la frase excluye una aplicación literal del concepto de hábito al tal entendimiento, el que sea "una suerte de hábito" excluye ciertamente la interpretación de que constituya una substancia separada e insinúa a la vez la idea de algo que está en otro -como el hábito en la facultad- de una potencia en la substancia. Resulta inexplicable -de ser verdadera la interpretación impugnada- que en su tratado jamás se refiera Aristóteles a estas dos almas o principios substanciales de nuestro entender, antes al contrario que siempre se esté expresando como si toda nuestra actividad intelectual procediese de una única forma substancial o alma. Así, por ejemplo la siguiente frase "si en potencia el entendimiento es idéntico a los inteligibles, no lo es en acto antes de entender" [247], no tiene un sentido obvio en la hipótesis de un entendimiento agente substancialmente distinto del potencial y en acto de los inteligibles.

En cuanto a los atributos atribuidos a este entendimiento: keristos (separable), apatés (impasible) y amigés (no-mezclado, inmaterial, espiritual) [248], conviénenle te ousia on en energeia [249], en cuanto que es acto por substancia [alma]". Vale decir, que en razón del acto substancial es acto y tiene esos atributos, que por lo demás en otros lugares atribuye también al entendimiento posible [250], lo cual se explica muy bien si ambos entendimientos son tan sólo dos potencias o facultades de una misma alma espiritual, de cuyas perfecciones naturalmente participan como propiedades y accidentes suyos. Por lo demás, ya hemos advertido cómo a las veces Aristóteles echa mano indistintamente de las expresiones nous o foké nontiké [251]l para significar el principio del acto intelectivo, y ello no sin fundamento, desde que para él, la potencia es sólo una propiedad o principio próximo de operación (quo¡ por el cual la substancia opera (Cfr. c. II, n. 4).

Estos entendimientos posible y agente son, pues, nuestros, de nuestra alma intelectiva. Lo que no está expresamente afirmado por Aristóteles es que esta nuestra alma intelectiva sea la misma que la sensitiva, tal como lo afirma y demuestra S. Tomás [252]. Pero a más de no negarlo, su doctrina de la unidad de la forma lo conduce a la identificación de ambas almas. Puesto que ambos entendimientos son dos facultades de nuestra única alma intelectiva, que es forma específica de nuestro ser [253], como es forma también la sensitiva [254], ambas almas o formas no pueden ser sino idénticas, pues en un mismo sujeto no caben dos formas substanciales [255]. Pero ya la segunda definición aristotélica del alma por sí sola insinúa semejante unidad: "el alma es aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos y entendemos" [256].

Y así lo confirman también otros pasajes. Así, por ejemplo,, entre otros: "Como en la serie de figuras así también en la serie de los seres animados, lo que es primero se contiene siempre en potencia en aquel que es posterior; así el triángulo se contiene en el cudrilátero, y el alma nutritiva en el alma sensitiva. De tal manera segó n la propia esencia de cada uno hay que buscar cuál sea el alma de cada uno, cuál sea el alma de la planta, del hombre y de la bestia [257].

Lo que realmente queda obscuro en Aristóteles es lo referente a la vida del alma espiritual humana ya separada del cuerpo, después de la muerte. Parecería que le niega toda memoria y actividad. "Sólo cuando

está separado [el entendimiento y alma intelectiva, según lo expuesto] es solamente lo que realmente es, y esto sólo es inmortal y eterno. "Pero no tenemos entonces memoria, porque esto es impasible; por el contrario el entendimiento pasible está sujeto a muerte y sin él nada entendemos" [258]. Pero ya dijimos -a propósito del nous patétikos, mortal según este texto- que en realidad Aristóteles lo único que aquí afirma es que el alma separada no tendrá el ejercicio de la memoria y del entendimiento tal como lo tiene en su vida de unión con la materia. Pero Aristóteles ocupado ante todo de la filosofía de lo físico y temporal, calla sobre la vida del nuevo estado del alma humana separada, que cae más allá de sus cautelosas indagaciones. De ahí que este texto indique una ausencia y constituya en su sistema más bien una laguna que un positivo error [259]. De acuerdo, sin embargo, a su doctrina de que la forma es el principio activo de un ser [260] y de que la "causa final es la principal" [261] y que "Dios y la naturaleza nada hacen en vano" [262]; el alma separada debe existir para un determinado fin, para un peculiar modo de .vivir, correspondiente a su nueva situación existencial, del que S. Tomás se ha ocupado cuidadosa y morosamente y que ha tratado de precisar a la luz no sólo de la revelación cristiana, sino también de las exigencias puramente racionales de su misma naturaleza. E n lo restante del pasaje del c. V del libro 111 De Anima de Aristóteles, que hemos citado al comienzo, quedan otras obscuridades y dificultades que intentamos esclarecer ahora sumariamente.

Aunque ambos entendimientos sean, según nuestra interpretación, facultades de la misma alma espiritual humana, sin embargo, la hegemonía es del entendimiento agente "como quiera que es superior el que obra al que padece, y el principio de la materia"[263].

"En un determinado individuo, la ciencia en potencia precede a la ciencia en acto, pero en un orden absoluto no la precede en tiempo" [264]. Conforme a su doctrina de la primacía del acto sobre la potencia [265], afirma aquí Aristóteles la anterioridad de la ciencia en acto, por de pronto la Ciencia en acto de Dios, Causa primera, sobre la ciencia en potencia.

La obscura frase siguiente: "Pero no es tal que ora entienda ora no entienda", o bien- puede referirse al entendimiento agente y significar que de su parte está siempre en acto y no es como el entendimiento potencial que ya entiende en acto ya en potencia; o bien mejor puede retomar el pensamiento de la frase principal, truncado con una oración accidental, y referirse a la ciencia o conocimiento en acto y significar que el conocimiento en acto no es tal -como el potencial- que .pueda entender o no, sino que esencialmente es intelección [266].

De todo lo cual se infiere cuál sea el pensamiento de Aristóteles, según esta interpretación de S. Tomás, que hemos visto ser la más probable y la más conforme y mejor encuadrada dentro del pensamiento total del Estagirita. La única alma espiritual humana posee dos entendimientos por medio de los cuales realiza su acto de intelección: el entendimiento activo o agente, que inmaterializa y actualiza con su acto la esencia del objeto sensible contenida en la imagen de la fantasía e inteligible sólo en potencia, y el entendimiento posible o potencial, que recibe esa esencia inmaterializada o "species intelligibils impressa" para ser con ella objetivamente fecundado y puesto así virtualmente en posesión intencional del objeto y determinado a realizar su acto segundo, su acto estrictamente tal de intelección, en el que consciente y formalmente logra la identidad intencional con la realidad extramental. Se trata, pues, de dos entendimientos, realmente distintos como potencias o facultades -a causa de la función u objeto formal diverso- de una misma y única alma, que por y mediante ellos llega a la posesión inmaterial cognoscitiva del objeto, llega a entender.

CAPITULO VI. LOS DOS ENTENDIMIENTOS: AGENTE Y POSIBLE. V. EL ENTENDIMIENTO AGENTE POTENCIAL O POSIBLE EN S. TOMÁS.

14. Al defender la interpretación expuesta del pensamiento de Aristóteles, hemos seguido a la vez el pensamiento de S. Tomás, de cuya exposición a su vez se hacen solidarios, en lo fundamental por lo menos, Brentano [267] y otros comentaristas. Por eso creemos inútil insistir demasiado en ella. Sólo queremos anotar, a la luz de sus textos, cómo ha cuidado de esclarecer y desarrollar precisamente estos aspectos más obscuros e imprecisos de la doctrina aristotélica de la inteligencia.

El entendimiento humano es una potencia realmente distinta del alma substancial [268]. La razón dada por S. Tomás en ese lugar es general para todo principio inmediato de operación creado: en ninguna creatura -por su distinción real de la esencia y existencia- un tal principio puede identificarse con la substancia; porque "sólo entonces el principio inmediato de operación es la misma esencia de la cosa operante, cuando la misma operación es su existencia [...]; pero sólo en Dios es lo mismo su entender que su existir (in solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse)" [269].

Este entendimiento es primeramente potencia pasiva, en el sólo sentido de "que está en potencia para los objetos inteligibles", "lo cual aparece con evidencia, porque al principio somos inteligentes solamente en potencia, y después llegamos a ser inteligentes en acto" [270].

Este es el entendimiento estrictamente tal, cuyo acto es la intelección, de la cual trataremos en el capítulo siguiente.

Pero a más de este entendimiento que pasando de la potencia al acto llega a conocer su objeto, hay un entendimiento agente [271], tanbién potencia del alma [272], pero realmente distinto del entendimiento posible [273], e individual en cada hombre y que en manera alguna puede ser único para todos [274], a causa de constituir él una facultad del alma individual [275]. Como se ve, en la Summa Theologica, la obra de su madurez, el Angélico Doctor vuelve a tomar sintéticamente todos los puntos que ampliamente había desarrollado antes en varias obras, especialmente en sus comentarios al tratado "De Anima" de Aristóteles [276] y en su opúsculo ex profeso sobre el tema "De unitate intellectus contra averroistas parisienses" [277] dirigido contra los defensores de un entendimiento agente único, común a todos los hombres (Siger de Bravant, etc.).

La naturaleza de este entendimiento según S. Tomás, queda expuesta más arriba (n. 4 de este capítulo y n. 3 del anterior) a la luz de su propia finalidad de actualizar la inteligibilidad de las esencias, sólo inteligibles en potencia en las imágenes de la fantasía, mediante su abstracción de las notas materiales. Como el efecto para el que se lo exige como causa -la abstracción inmaterial de las esencias materiales-, el entendimiento agente es facultad -"algo del alma" [278] humana- enteramente inmaterial o espiritual [279]. A continuación del pasaje más arriba citado (n. 4 del presente capítulo), en que S. Tomás comenta el c. V del lib. III "De Anima" de Aristóteles, después de esas palabras sobre la causalidad propia del entendimiento agente, se ocupa el Aquinate de su naturaleza íntima: "Después, cuando [Aristóteles] dice "y éste", pone cuatro condiciones del entendimiento agente, de las cuales la primera es que sea separable [de la materia, es decir, espiritual]; la segunda que sea impasible, la tercera que sea sin mezcla, es decir no compuesto de naturalezas corporales, ni dependiente a un órgano corporal; cuarta condición es que esté en acto según su substancia, en lo cual difiere del entendimiento posible, que está en potencia según su substancia y está en acto sólo según la forma recibida. Y para probar estas cuatro condiciones [Aristóteles] aporta una razón, que es ésta. El agente es más honorable que el paciente y el principio activo más que la materia [o potencia]; pero el entendimiento agente se compara con el posible como el agente con la materia [o potencia], como ya se dijo; luego el entendimiento agente es más noble que el posible. Pero el entendimiento posible está separado [espiritual], es impasible y no mezclado, como más arriba se mostró: luego con mucha más razón lo será el entendimiento agente". Rechaza luego la interpretación de los que hacen al entendimiento agente un entendimiento separado, según su substancia, de nuestra alma. Pero "esto no parece verdad. Porque el hombre no estaría suficientemente dotado por la naturaleza, si no poseyese en sí mismo los principios, con los cuales pudiese realizar la operación, que es entender: la cual no puede ser realizada sino por el entendimiento posible y por el entendimiento agente. Podo que la perfección de la naturaleza humana requiere que ambos sean algo en el hombre. Vemos también que, así como la operación del entendimiento posible, que consiste en recibir los objetos inteligibles, se atribuye al hombre, así también [se le atribuye la operación del entendimiento agente, que

consiste en abstraer los objetos inteligibles. Pero esto no se podría hacer, si el principio formal de esta acción no estuviese unido a él según su existir [...] . La mencionada tesis [averroísta de la unidad del entendimiento agente es contra la intención de Aristóteles, que expresamente dijo que estas dos diferencias, a saber, el entendimiento agente y el posible, estaban en el alma: con lo que expresamente da a entender que son partes o potencias del alma, y no substancias separadas [...]. El entendimiento posible está en potencia para los objetos inteligibles como lo indeterminado a lo determinado [...]. En cuanto a esto [a los objetos inteligibles] el entendimiento agente no está en acto. Porque si el entendimiento agente tuviese en sí la determinación de todos los inteligibles, no necesitaría el entendimiento posible de las imágenes de la fantasía, sino que por solo el entendimiento agente se reduciría al acto de todos los inteligibles, y así no se referiría a los objetos inteligibles como el que hace a lo hecho, como dice el Filósofo, sino como siendo los mismos objetos inteligibles. Por consiguiente, se refiere como acto respecto a los objetos inteligibles, en cuanto es cierta virtud inmaterial activa, que puede hacer a las otras cosas semejantes a sí, a saber, inmateriales. De este modo, hace inteligibles en acto los objetos inteligibles en potencia. Porque así también la luz hace los colores en acto, no porque ella tenga en sí la determinación de todos los colores. Esta virtud activa es cierta participación de la luz intelectual de la substancia separada. Y por eso el Filósofo dice que es como cierto hábito o luz: lo cual no podría afirmarse de él, si fuese una substancia separada" [280].

De intento hemos querido transcribir íntegramente este pasaje del Aquinate, porque en él, el Angélico Doctor expone de una manera clara y sintética la naturaleza del entendimiento agente a la vez que fundamenta su interpretación del pensamiento de Aristóteles, basándose en razones tomadas del mismo Aristóteles.

Fuera de estos entendimientos, S. Tomás no admite ninguna otra facultad intelectiva realmente distinta de ellos. La memoria, la facultad judicativa, la razón o facultad de raciocinar, el entendimiento especulativo y práctico, son siempre el mismo entendimiento potencial. En efecto, las facultades se constituyen y distinguen por su objeto formal, y el objeto formal de todas esas facultades cae dentro del objeto formal de la inteligencia potencial o posible: el ser o esencia de las cosas [281].

.Tal, en síntesis, la doctrina aristotélico-tomista de los dos entendimientos, agente y posible. No se trata de almas separadas actuando en la nuestra, sino de facultades de nuestra propia alma, con la que ésta realiza su único acto de intelección. Porque, preciso es notarlo, aunque en razón de su objeto formal ambos entendimientos constituyan dos potencias realmente distintas y distintas del alma (como propiedades suyas, sin embargo la actividad de ambas, subordinadas entre sí, confluye al único acto de entender, y ambos entendimientos relacionados entre sí -como acto y potencia- n o forman sino un solo sistema total de intelección.

Y henos ya conducidos como por la mano a completar esta exposición sobre los dos entendimientos con la doctrina del acto mismo de la intelección, meta suprema y final de toda la actividad intelectiva. Precisamente la existencia y naturaleza de la intelección nos ha llevado a establecer la existencia de los dos entendimientos y de las especies inteligibles y de la misma alma espiritual, como causa suya. A la luz de este efecto de la actividad intelectiva, que es el acto de entender y que se nos entrega como un hecho de nuestra experiencia interior, hemos ido desenvolviendo con Aristóteles y S. Tomás todo el orden y naturaleza de causas por él exigidas. Justo es que ahora volvamos explícitamente sobre él para ver de aprehender con precisión su naturaleza íntima -tan singular y distinta de todo otro acto que no sea él y por eso tantas veces estudiado y siempre tan lleno de misterio- en relación con sus mismas causas ya estudiadas.

1. El conocimiento, según lo dejamos expuesto más arriba (c. III, n. 3), es un acto por el cual el sujeto se identifica con la forma del objeto, no recibiéndolo como potencia por él actualizada, sino como acto que hace participar de la perfección de su propio ser a otro en cuanto otro. Dicho más brevemente: es la posesión inmaterial de una forma. Porque al decir posesión inmaterial indicamos que la forma no es recibida como acto en una potencia (materia) sino alcanzada en el mismo acto del ser cognoscente.

Ahora bien, nuestra inteligencia no posee por identidad real en el acto substancial inmaterial de su alma las formas de los objetos conocidos, pues se distingue de ellos realmente, a causa de su finitud específica e individual. Hemos visto también (c. IV) cómo la inteligencia alcanza su objeto formal propio, la esencia abstracta de las cosas materiales -y mediante él cualquier otro ser- tomándolo originariamente de los sentidos, a través de las imágenes de la fantasía. La materialidad de estas imágenes impide a la vez al objeto la inteligibilidad en acto y su acción determinante sobre una facultad espiritual como es la inteligencia potencial, ya que en tal caso produciría un efecto superior a su ser, una modificación espiritual. Y exigido por la realidad de este hecho del origen sensible de nuestros conocimientos intelectuales, Aristóteles y S. Tomás introducen el entendimiento agente. Con su acción se realiza la abstracción del objeto de la fantasía despojado de sus notas materiales con lo cual se logra a la vez su inmaterial ización y su inteligibilidad en acto, es decir, la forma del objeto material inmaterialmente existente en el acto espiritual del entendimiento agente. Y esta imagen inmaterial de la forma del objeto material, o mejor esta identidad intencional con el objeto, realizada en este acto del entendimiento agente, previo y determinante del acto mismo de entender, es lo que llama S. Tomás la species intelligibilis impressa (Cfr. c. V).

Semejante actuación de la inteligibilidad de la forma del objeto material en la species intelligibilis impressa por la acción inmaterializante del entendimiento activo es algo transitorio e inconsciente, realizado en un momento lógico no temporal- anterior al acto mismo del conocimiento. (Se trata de momentos distintos y lógicamente sucesivos -natura prius- en una realidad espiritual instantánea, de sí fuera del tiempo, como es el conocimiento intelectual).

2. Ahora bien, la species intelligibilis impressa, efecto espiritual del entendimiento activo, actuante con la fantasía como sil instrumento, es a su vez el acto portador virtual o causalmente de la identidad intencional con el objeto, para producirla en la facultad intelectiva propiamente tal del entendimiento posible o potencial.

Esta facultad, que, según el dicho de Aristóteles retomado por S. Tomás, es ta m q uam tabla rasa in qua nihil scriptum est" [282], fue es pura potencia desprovista de todo objeto [283], precisamente a fin de poder llegar a posesionarse de todos ellos con la determinación espiritualmente objetiva de la "species intelligibilis impressa", queda con ésta virtual o causalmente en posesión e identidad intencional con el objeto (in acto primo) y determinada y movida ipso facto al acto segundo, formalmente cognoscitivo de la intelección.

Como el entendimiento agente posee de su parte todo lo necesario al acto y sólo necesita de la imaginación para obtener de ella la forma del objeto que dé contenido a aquél, también el entendimiento potencial o posible (nous dinamei), está en posesión de la potencia activa para la realización de su acto y sólo necesita ser determinado objetivamente para ello. La diferencia en el modo de proceder de ambos entendimientos -lo único comparado, pues sus funciones y objetos formales son diversos- está en que mientras el entendimiento agente tiene la iniciativa sobre el elemento objetivo de la imagen de la fantasía, en cambio es el elemento objetivo de la species intelligibilis impressa quien la tiene sobre el entendimiento posible.

Objetivamente fecundado por la forma o esencia objetiva inmaterialmente traída por la species impressa, el entendimiento posible o potencial queda constituído en causa completa y determinada para el acto cognoscitivo: para el acto, como acto espiritual, en virtud de su propia potencia, para el acto, como conocimiento o identidad intencional con tal objeto, en virtud de la "species intelligibilis impressa". Sin embargo, lo mismo que en el caso del entendimiento agente e imaginación, también el entendimiento junto con la species intelligibilis impressa, como causa principal e instrumental, no constituyen sino un solo principio total de un único acto: la intelección. En ésta, la identidad intencional con el objeto y el

acto del entendimiento sólo se distinguen como aspectos de una misma y única realidad espiritual y simple, efectuada ala vez por el entendimiento posible y la especie inteligible como una sola causa total.
3. En el preciso instante en que el entendimiento potencial es objetivamente fecundado y puesto así "in acto primo proxim o" de su acto, activamente procede al "acto segundo" ("actus secundus", como llama S. Tomás y todos los escolásticos al acto propiamente tal de toda potencia operativa) de conocimiento, a la intelección formal ó posesión inmaterial consciente del objeto.
Qué sea formalmente este acto desde el punto de vista gnoseológico, queda suficientemente expuesto en lo dicho acerca de la noción misma del conocimiento en el c. III referente a la inmaterialidad como constitutivo formal del conocimiento. En este sentido, la intelección es la posesión inmaterial del objeto, o lo que es lo mismo, la identidad intencional con él.
Nos resta ahora penetrar en la esencia psicológico-metafísica de este acto de intelección.
Distingue S. Tomás dos clases de acciones: "Una, que procede del agente hacia el objeto exterior, que transmuta; y ésta es como el iluminar que también se llama acción propiamente tal. Otra empero es la acción, que no procede hacia el objeto exterior sino que se detiene en el propio agente como perfección del mismo, y ésta propiamente se llama operación " [284]. La primera es la acción física o predicamental, que esencialmente consiste en la producción de un término y que no se concibe, por eso, sin su efecto distinto de ella. La segunda, en cambio, constituye la llamada acción metafísica, que no implica esencialmente un término o efecto distinto de ella sino que se identifica con él. E s el fieri identificado con el factum esse, que ipso facto permanece inmanente en el mismo agente como perfección suya. La potencia pasa al acto en tales casos sin un movimiento o causalidad intermedia. El acto es causalidad y término a la vez y queda en la potencia activa como un crecimiento suyo. Ahora bien, a este segundo tipo de acción se reduce el conocimiento, según afirma S. Tomás. "Llamo operación que permanece en el mismo operante a aquélla, por la cual no se hace otra cosa fuera de la misma operación: como ver y oír. Porque ellas son perfecciones de quienes son operaciones, y pueden ser lo último [sin término distinto de ellas]: porque no se ordenan a algún hecho que sea fin" [285].
En cuanto al conocimiento de los sentidos exteriores o del sentido común, tal afirmación se manifiesta empíricamente: cuando ejercitamos estas facultades, simplemente vemos, oímos, etc., en una palabra, percibimos el objeto exterior, sin que tengamos conciencia de imagen alguna, término o efecto de nuestra actividad inmanente. La razón confirma la experiencia, porque estando los objetos materiales proporcionados a nuestras facultades sensibles y en íntimo contacto con ellas, no se ve la necesidad de una imagen vicaria suya, para poder ser alcanzados en su realidad. Psicológicamente hablando este acto de conocimiento no implica nada más que una actividad perfeccionante del sujeto, sin producción de efecto alguno fuera de sí misma.
La imagen es necesaria para aquellos conocimientos en que no hay proporción entre la naturaleza del objeto y del sujeto cognoscente, tales como los de la imaginación y sobre todo de la inteligencia humana. El objeto material ha de ser abstraído de la materia -en parte o del todo, respectivamente- para poder ser alcanzado por estas facultades. E n tales casos, para poder llegar a la identidad intencional con el objeto, la facultad ha de procurar valerse de la imagen o verbo mental, en el conocimiento imaginativo o inteligible, respectivamente, como de un sucedáneo o un intermedio suyo -psicológico, no gnoseológico, porque en este orden el contacto es siempre inmediato con el objeto, como se nos manifiesta en la conciencia. La experiencia comprueba lo dicho: no podemos imaginar ni pensar objeto alguno sin la imagen o "fantasma" o sin la "idea" o "verbo mental" correspondiente.
Sin embargo, este término o efecto interior de nuestra actividad inmanente cognoscitiva, no es algo requerido per se sino sólo accidentalmente o per accidens. Lo que equivale a decir que la actividad cognoscitiva es esencialmente acción metafísica, acción que no está hecha para producir un efecto, aún en estos casos en que de hecho los produce. En efecto, el conocimiento como conocimiento es identidad intencional del sujeto con el objeto en la unidad del acto propio e inmanente. De sí no requiere imagen o verbo mental alguno. Y si la inteligencia humana (y dígase proporcionalmente lo mismo de la imaginación) requiere la imagen espiritual -la idea o verbo mental- como término de la acción inmanente intelectiva, es sólo per accidens, no por exigencias esenciales del conocimiento sino por su modo peculiar humano de alcanzar su objeto, para subsanar la desproporción ontológica entre la inmaterialidad perfecta de su acto y la materialidad de su objeto formal propio en su existencia concreta, lo cual sólo se logra otorgando al objeto conocido un estado nuevo de existencia inmaterial en el verbo mental o idea, en la cual la inteligencia alcanza inmediatamente el objeto conocido y realiza la identidad intencional esencial del conocimiento. "El que entiende no es agente ni paciente sino accidentalmente (intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens)" [286]. La necesidad de la idea o imagen espiritual en la que la

inteligencia conoce, no es requerida en razón de la actividad inmanente como efecto o término suyo, sino solamente en razón de la situación real de su objeto, que para obtener el mismo nivel de inmaterialidad de la facultad cognoscitiva y ponerse así á su alcance, necesita ser sometido al proceso de inmaterialización ya expuesto y alcanzar así un modo nuevo de existencia en la idea o verbo mental espiritual. De ahí que el acto intelectivo no implica de sí y esencialmente nada más que la propia "operación" o acto, en el cual vive y existe el objeto como objeto en su misma alteridad. La producción de la idea o verbo mental es lógicamente previa al acto mismo de entender, dirigida precisamente a hacer posible esta identificación intencional con el objeto -en que se realiza la esencia del conocimiento- al dar a aquél existencia enteramente inmaterial en la imagen espiritual. Lo que equivale a decir que la intelección no es esencialmente una causalidad (una Acción física encaminada a producir, sino una cualidad mental (acción metafísica), perfeccionante del sujeto; que no pertenece al predicamento de la "actio" sino de la "qualitas".

La misma experiencia nos confirma en esta verdad. Una vez producida la idea, no cesa el pensamiento, el conocimiento, sino que en ella seguimos pensando, seguimos contemplando y analizando el objeto, y muchas veces la comprehensión de éste sólo llega momentos después de producida su idea. Lo cual quiere decir que esta "species expressa" -como llama S. Tomás al verbo mental o idea, término inmanente de nuestra actividad intelectiva- es requerida para la intelección, pero no que la intelección consista en ella. E n otros términos, que la esencia de la intelección n o está en la producción del verbo mental o ideal, sino en el acto u operación simple del entendimiento potencial fecundado objetivamente por la "species intelligibilis impressa---, que produce la idea o verbo mental como un medio para alcanzar en él el objeto mismo y la identificación intencional con él. No pensamos porque tenemos ideas sino que tenemos ideas para pensar. El pensar, la intelección en si misma es algo distinto y superior a la producción de ideas, aunque en la situación existencial de la inteligencia humana, implica siempre esta producción por el hecho de que su objeto formal propio no posee las condiciones de existencia proporcionadas a las suyas, obligada como está a alcanzarlo a través de los sentidos en la realidad material. La intelección -y en general, el conocimiento- no es una representación de la realidad, como dirá más tarde el P. Francisco Suárez [287], ni una copia de ella, como dirá Descartes [288] y con él casi toda la filosofía moderna. Aunque nuestro entender de inteligencia encarnada implique la producción de la idea o representación espiritual, no consiste él en esa producción, sino en el acto o pura acción perfectiva de la inteligencia, en la que, produciendo tal representación, se identifica inmaterialmente la forma del objeto. El conocimiento es, pues, esencialmente el mismo acto o acción de la inteligencia, en que, produciendo la idea, en ella logra la posesión inmaterial o identidad intencional con el objeto. Los tomistas dicen: "dicen do verbu m, intelligimus, sed intellectio non est dictio verbi". La esencia de la intelección no está en la producción de la representación o verbo mental, sino en el acto o acción, que per accidens produce el verbo. No es el acto de la inteligencia un medio o movimiento para lograr el verbo mental o idea como intelección, sino viceversa la idea es un medio para lograr la existencia de la operación u acto intelectivo, que es un fin con sentido en sí mismo, en el que se realiza esencialmente la identidad intencional con el objeto, la intelección. "El acto de entender, dice uno de los más grandes comentaristas de Sto. Tomás, formalmente [o esencialmente] no es una representación, sino una operación y tendencia al objeto" [289]. La esencia de la intelección está en la "dicción del verbo" [290], no en el verbo mismo. Diciendo, pues, el verbo, produciendo la idea, en ella (medium in quo) es alcanzado inmediatamente el objeto en la identidad intencional con él. Porque a diferencia de la "species intelligibilis impressa", -la imagen intencional producida conjuntamente por el entendimiento agente y la imaginación- que es sólo un medium quo, un medio por el cual y sin conocimiento previo el entendimiento posible o potencial llega a entender -en cuanto lo pone en posesión intencional con el objeto, in actu primo proxim o o causalmente- la species expressa o idea, la imagen intencional engendrada por esta inteligencia posible o potencial, es un medium in quo, un medio en el cual la facultad intelectiva llega a identificarse inmaterialmente con el objeto. "Esto así expresado, es decir, formado en el alma, se llama verbo interior; y por eso no se refiere al entendimiento como aquello por lo que él entendimiento entiende (quo intellectus intelligit), sino como aquello en lo cual entiende (in quo intelligit); porque en el mismo (in ipso) [en el verbo] expresado y formado ve la naturaleza de la cosa conocida" [291].

No deben confundirse, finalmente, estas dos imágenes espirituales que intervienen en la realización del conocimiento intelectivo: la species intelligibilis impressa y la species intelligibilis expressa o idea o verbo mental. Ambas son, según S. Tomás, realmente distintas y distintas también del acto de la intelección, pues mientras la primera pertenece al acto primero o causal (completa la causa, el

entendimiento posible, y llega a ella como su última determinación para concurrir con ella como coprincipio a la producción de la intelección o acto de entender, la segunda es efecto del acto mismo del entendimiento posible, el término inmanente de la intelección. La "species impressa- es, pues, causa del acto de intelección y éste a su vez de la "species expressa". Entre los tres media una relación de causa a efecto y consiguientemente una distinción real [292].

4. El análisis del acto mismo del entendimiento humano -y en general del conocimiento- nos ha conducido a la conclusión de que la intelección es una acción metafísica, inmanente al sujeto cognoscente y sin término o efecto distinto de ella misma, de tal modo que el verbo mental o idea no pertenece a su esencia sino que es sólo un medio requerido para su realización, a causa de la situación concreta, existencial, de la inteligencia humana: una inteligencia espiritual creada y unida substancialmente al cuerpo, que no alcanza inmediatamente su objeto formal, sino por el ministerio de los sentidos y, consiguientemente, en las cosas materiales.

Si trascendiendo los límites del, conocimiento humano y prescindiendo del de cualquier otro ser, ahondamos en la visión del conocimiento en sí, de su esencia propia, llegamos a la conclusión de que él no sólo no es acción física -esencialmente imperfecta, porque en su concepto mismo encierra tránsito de la potencia al acto- sino que tampoco incluye producción alguna o tránsito de la potencia al acto, antes sólo y simplemente dice perfección o acto. E s lo que afirma Juan de Sto. Tomás en el texto antes citado: "El acto de entender formalmente no es una representación, sino una operación y tendencia al objeto" [293].

En efecto, el conocimiento no dice de sí sino identidad intencional con el objeto. Y ya vimos que semejante identidad tiene su raíz y se establece en fuerza de la inmaterialidad o acto de un determinado ser (Cfr. C. III, n. 13 y sgs., sobre todo 18 y 19). Cuando ese ser no es el Acto puro sino que tiene acto en el grado limitado por su modo de ser o esencia, semejante posesión del objeto, no puede lograrse en el propio acto de ser, limitado a sí mismo y realmente distinto del acto del objeto. Es preciso traer e introducir de un modo intencional -como otro u objetivamente- el acto del objeto en el acto del sujeto. Y para ello -desde que el acto del sujeto no es ni contiene al del objeto- es preciso la determinación o fecundación objetiva del sujeto cognoscente, de que hemos tratado largamente (Cfr. C. V), a fin de que éste en la producción misma de un nuevo acto alcance el acto del objeto como objeto y no como una modificación suya subjetiva (Cfr. C. III, n. 2 y sgs.). Como se ve la necesidad de efectuar el acto de conocimiento en este caso está impuesta no por la esencia misma del conocimiento, sino por la situación real del conocimiento de un ser limitado, creado, que no es sino que tiene su acto de u n determinado modo y que, por ende, para llegar á poseer el acto de los demás seres en cuanto otros -para conocer- ha de producir nuevos actos, en cuya inmanencia los alcance de un modo inmaterial (Cfr. C. III, n. 5) , o más brevemente, tiene su origen en la composición real de potencia y acto del cognoscente (Cfr. C. III, n. 19).

Pero si el que se conoce es el mismo Acto, el Acto puro por ende, que encierra en sí mismo toda perfección sin limitación alguna, estará ipso facto en posesión actual, real y cognoscitiva de sí mismo -y de todo otro ser, pues a todos los contiene de un modo eminente en su infinitud- por el mismo acto de ser, sin necesidad de producir acto alguno para ello. En la inmaterialidad y actualidad perfecta de semejante Acto, éste es traslúcido a sí mismo, idéntico consigo mismo real y cognoscitivamente: intelección de la propia intelección (noménsis noéseos) sin necesidad de un nuevo acto.

En este conocimiento toda la realidad infinita y divina del Acto puro es alcanzada en la inmanencia más absoluta, en la simplicidad del propio Acto, coincidente e idéntico real y formalmente consigo mismo [294], sin produción o tránsito de la potencia al acto. En el ser limitado, creado, aún para alcanzar cognoscitivamente el propio acto, desde que no se es él sino que se lo tiene (Cfr. c. III, n. 19 con los lugares correspondientes allí citados de Santo Tomás), se impone el tránsito de la potencia al acto, la realización de un nuevo acto, en cuyo seno sea alcanzado objetivamente o cómo otro. La creatura no puede alcanzar nada inmaterial o cognoscitivamente -ni siquiera su propio ser- sino en la dualidad de sujeto-objeto -uno frente a otro- en el seno o inminencia de un nuevo acto en el que ha llegado a ser intencionalmente el objeto. La identidad cognoscitiva de sujeto y objeto nunca puede ser en ella más que intencional. La conciencia o conocimiento de sí mismo en el Acto puro de Dios -pese al modo humano con que lo conceptualizamos y expresamos- no es sino ese mismo Acto puro de Dios, que sin efección de acto nuevo alguno, por su misma inmaterialidad y actualidad perfecta, está en identidad cognoscitiva real, en intelección actualísima de sí misma. Toda realización de acto y toda escisión o dualidad real de sujeto y objeto están excluídas del conocimiento divino, en el sentido de que sujeto y objeto, intelección y su término, son real y formalmente lo mismo. La identidad intencional se ha trocado en real y formal sin dejar de ser objetiva o inmaterial (Cfr. c. III, n. 5) [295]. Tampoco, pues, es de la esencia del

conocimiento el que la identidad entre el sujeto y el objeto sea sólo intencional. Ello así ocurre donde el sujeto es compuesto de potencia y acto y limitado así a su acto, de modo que aíro para conocer su propio ser necesite de un nuevo acto accidental. Pero en el Acto puro de Dios, que posee toda perfección en la inmaterialidad y acto más perfecto, la identidad inmaterial con el objeto es realísima y se confundeformalmente-con el Acto mismo de Ser.

Es claro que semejante conocimiento es infinitamente superior al nuestro; pero es formalmente conocimiento: posesión o identidad inmaterial consciente consigo misma. La noción de conocimiento en Dios y en nosotros es formalmente la misma, pese a la distancia infinita entre la perfección de ambas y el consiguiente modo análogo con que se cumple en El y en nosotros. De todo lo cual se infiere que el conocimiento -como tal y prescindiendo de sus realizaciones y sujetos- es una perfección pura que no encierra en sí imperfección alguna. No dice de sí sino inmaterialidad o identidad inmaterial con el objeto. Esta identidad inmaterial con el objeto será real o sólo intencional según que el conocimiento sea divino o creado (Cfr. c. III, n. 19). Y si exige efectuación o tránsito de la potencia al acto para su existencia es sólo accidentalmente -per accidens-, no es en virtud de su esencia, sino a causa de la imperfección del acto e inmaterialidad en que se realiza: es debido a que el cognoscente no es la forma inmaterial o el acto sino que lo posee en un determinado grado que ha de acrecentar con un nuevo acto para alcanzar en su inminencia inmaterial el acto del otro ser como otro. Y en virtud de esta limitación al propio ser, y, de n o ser sino tener el propio y limitado acto -y en modo alguno en virtud de la esencia misma del conocimiento- la identidad inmaterial entre sujeto y objeto es en todo conocimiento creado sólo intencional. Precisamente esta identidad intencional del conocimiento es el medio con que el ser creado trasciende y supera la propia limitación y separación de los demás seres, evade en cierto modo -intencional- su finitud al posesionarse de una manera inmaterial u objetiva de los demás seres [296]. Unicamente en Dios esta identidad inmaterial de sujeto y objeto llega a ser real por la razón contraria, por la exclusión de todo límite del propio Acto y por la manera perfectísima que El es.

Retornamos así de nuevo a la tesis central de la gnoseología tomista, enteramente enraizada en la metafísica: los grados de la inmaterialidad o del acto son los grados del conocimiento y de su perfección.

Pero queda en pie que el conocimiento como tal no incluye imperfección alguna y, consiguientemente, tampoco efectuación o tránsito de la potencia al acto, sino sólo la inmaterialidad o riqueza del acto, que en la inmanencia de su propia perfección alcanza cognoscitiva y objetivamente su propio ser y el de los demás, sea por identidad objetiva real, como en Dios, sea por identidad objetiva intencional, como en las creaturas. El tránsito de la potencia al acto, la realización del .conocimiento, así como la escisión real entre el acto de conocer y su objeto, son algo accidental al conocimiento mismo, impuesto por las condiciones esenciales -en diversos grados jerarquizados- de composición de potencia y acto y de consiguiente limitación del ser creado. El tránsito de la potencia al acto así como el grado puramente intencional de laidentidad con el objeto alcanzada en el conocimiento de los seres creados, son imperfecciones que sobrevienen accidentalmente -quae accidu nt, diría Sto. Tomás en su preciso lenguaje- al conocimiento, no por ser conocimiento sino por ser conocimiento de seres creados o limitados.

5. Aristóteles no se ha ocupado ex profeso de la naturaleza misma del acto de intelección. Sin embargo hay en su metafísica algunos textos que insinúan con bastante precisión la naturaleza del acto intelectivo. Distingue él dos clases de movimiento: uno como un "acto de la potencia, que permanece imperfecto o en potencia para una nueva actuación", como el tránsito sucesivo entre dos términos, a quo y ad quem; y otro más perfecto que no se distingue realmente de su término ad quem, instantáneo, por ende, inmanente al término a quo. A este último pertenece el conocimiento [297]. Evidentemente, la doctrina expuesta de S. Tomás es mucho más que un simple desarrollo de estos principios aristotélicos; pero en todo caso una vez más se presenta en continuidad con ella, como la madurez de la del Estagirita.

6. No ha mucho en su Prólogo -cuajado de agudas y sugerentes observaciones críticas- a la Historia de la Filosofía de E. Bréhier, publicada entre nosotros [298], Ortega y Gasset ha formulado su interpretación acerca de la naturaleza del pensamiento, según la concepción aristotélica. Cree el ilustre filósofo español que "en el tratado del alma de Aristóteles hay un pasaje de soberana agudeza que no se ha beneficiado aún de un comentario condigno" (p.49).

Después de hacer la exégesis de la noción aristotélica del movimiento con bastante exactitud -aunque sin llegar a la riqueza del análisis que la escolástica ha acumulado sobre esa noción- [299] pasa a ocuparse del movimiento sui generis, que, según Aristóteles, es el pensamiento. En oposición al movimiento físico, estrictamente tal, que se ubica entre dos términos estáticos, a quo y ad quem, como una actuación sucesiva -"acto en potencia en cuanto en potencia", que dice Aristóteles [300], o como dice Ortega y

Gasset "el paso de lo que algo es en potencia a hacer en efecto, plena o perfectamente (entelequia), a ser "en acto" u operación (energeia)" o todavía "la potencia actuando o en su actividad" (p. 50)-, Aristóteles habla de otra clase de movimiento que ocurre en la actualización de la potencia intelectiva. Mientras el movimiento físico es "un hacer o hacerse algo, a saber, su término", "pensar no es pasar a otra cosa sino que al contrario, es un incremento", en él "el término es inmanente al cambio o, dicho en otra forma, el cambio no se produce en beneficio de un ser otro que él, sino del propio cambio" (p. 50). Frente a "los cambios cuyo término está más allá del cambiar mismo" a los "movimientos sensu stricto", se constituye "el cambio o movimiento que es término o fin de sí mismo" y que "Aristóteles lo llama acto -energeia- que es el ser en la plenitud de su sentido" (p. 52).

Luego de otras consideraciones añade Ortega y Gasset: "El modo de ser propio del fenómeno "pensar" consistiría, pues, en un continuo recomenzar el movimiento, fundado en que el movimiento llega desde luego a su término porque su término es la potencia misma una vez liberada. Potencia que, sin más, se efectúa, renace siempre como potencia que reitera su actualización. Por eso el género de movimiento que es el acto -energeia- no acaba una vez que alcanza su término porque su término ad quem es el mismo que su término a quo y al llegar aquél a su perfección en éste, pervive como potencia que reclama nueva actualización" (p. 53). Y concluye: "De esta manera el pensar va convirtiendo en acto lo que en él era antes potencia y va subordinando en potencia lo que de él fue antes acto", al revés del otro movimiento. "Es la determinación de sí mismo y esto le da el carácter de "progreso hacia sí mismo" (p. 54).

E n esta penetrante nota del filósofo español, están entremezcladas una exégesis aguda y exacta de la doctrina aristotélica con una interpretación personal inadmisible en el pensamiento del E stagirita. Veámoslo. Lo cierto es la distinción entre las dos especies de movimiento, físico y espiritual (al que pertenece el de la inteligencia). Pero esa distinción que Ortega cree y la presenta como un descubrimiento hecho por él en el pensamiento aristotélico, dista mucho de serlo. Los escolásticos ya habían distinguido y tratado con hondura estas dos especies de movimiento, y Sto. Tomás nos ha hablado con tajante penetración sobre el tema (n. 3 y 4 del presente capítulo), pese a que, según afirma Ortega (n. 30, p. 52), S to. Tomás no conocía la posición mas importante de este fragmento de la metafísica. En oposición al movimiento físico, al "actos in potentia prout in potentia", a ese acto imperfecto que es el movimiento, acto respecto al término inicial o a quo, pero imperfecto porque aún está en potencia respecto al término final o ad quem, en los movimientos espirituales el fieri o movimiento y el facto m esse o término ad quem son realmente lo mismo, y sólo por una precisión mental podemos distinguirlos como dos momentos de una misma realidad.

Las causas físicas o materiales tienen un fieri que es un movimiento estrictamente tal, un tránsito hacia el efecto (factum esse). Su acción o causalidad es estricta, se trata de la acción predicamental, una de las diez categorías o géneros supremos, a que según Aristóteles y Sto. Tomás se reduce toda la realidad creada. En las causas espirituales, en cambio, su causalidad o acción --el influjo, por el que una causa operante se constituye causa en acto- se identifica con su término, o si se prefiere con Ortega y Gasset y es lo mismo, no tienen un término distinto del mismo acto de la actuación causal, vale decir, que el fieri y factum esse son realmente lo mismo. Esta acción de la causa espiritual, enseña Sto. Tomás, es, por eso, acción sólo por analogía, no pertenece al predicamento o categoría de acción, sino al de cualidad, es una acción metafísica, como hemos dicho, no un ser intermedio y disminuido entre el causante y el efecto, sino acción causada en sí misma como efecto o acto, e inmanente por esencia al sujeto mismo causante, como su incremento o perfección. Semejantes acciones o movimientos no distintos de su término son posibles en el orden inmaterial. Sólo las causas cognoscitivas o inmateriales se actualizan a sí mismas de este modo en su acto.

Tal es -lo acabamos de ver ampliamente en el n. 3 y 4 con Sto. Tomás en oposición a Suárez y otros autores modernos- la actividad de la inteligencia: es una acción metafísica, en que el fieri y factum esse están identificados en el acto simple e inmaterial de la intelección inmanente de la potencia intelectiva. El acto de entender -causado por la potencia intelectiva- no es una acción para hacer algo, no reclama necesariamente un término distinto de ella misma -lo tiene per accidens en la inteligencia humana en su existencia encarnada- sino que tiene sentido en sí como acto inmaterial que alcanza en sí mismo y por identidad intencional el objeto en cuanto objeto. E1 acto de entender es, pues, un movimiento distinto del movimiento físico, es un movimiento sin término distinto de sí mismo, una perfección del propio sujeto pensante.

Tal es el descubrimiento de esta perla aristotélica -tanto más valioso y de mayor significación, cuanto parece que él lo ha hecho con independencia de la escolástica, directamente sobre Aristóteles- que D. Ortega y Gasset acaba de brindarnos en su reciente trabajo.

Pero lo que es inadmisible en la concepción del E stagirita -y creemos inútil volver sobre razones ya dadas en el decurso de este trabajo- es la substantivación del pensamiento que pareciera hacer el filósofo español -al menos no pone en claro como debiera este puntoese no advertir que si el pensamiento es un movimiento su¡ generis, es sin embargo un acto causado -fuera del Acto puro de Dios- un acto accidental de la potencia intelectiva. No se trata, pues, de un pensamiento substancial o trascendental o como se quiera, que va encerrando como potencia, a la manera de la Idea hegeliana o de un absoluto análogo á ella, todos sus actos anteriores. Semejante interpretación encerraría el anacronismo señalado por el mismo Ortega, en este Prólogo, de Natorp y otros en la interpretación trascendentalista de Platón. Aristóteles es un realista y está lejos de toda interpretación panteísta del conocimiento humano -sobre todo si se acepta como más conforme a su doctrina y más probable la interpretación tomista, en oposición a la averroísta, del entendimiento agente. Pero en todo caso es cierto que está a resguardo de toda interpretación más ó menos idealista o trascenden talista.

La permanencia de los actos anteriores debe buscarse en su doctrina de la memoria, en la conservación in actu primo o virtualmente de las especies inteligibles, y en modo alguno en el mismo acto de entender, que va conservando en su seno la herencia de sus anteriores, como creciendo en sucesivos actos.

De todos modos, el aporte de Ortega y Gasset, en toda su penetrante profundización del pensamiento de Aristóteles, no deja de ser -despojado de lo que el filósofo moderno añade por su cuenta al exégeta de la filosofía antigua- una valiosa confirmación de la interpretación y desenvolvimiento del pensamiento aristotélico dada por la escolástica sobre todo en el más conspicuo de sus representantes, Sto. Tomás.

CAPITULO VIII. EL ENTENDIMIENTO ESPECULATIVO Y PRACTICO.

1. Ya dijimos más arriba (C. VI, n. 14) que, según explica Sto. Tomás, las diferentes funciones de la inteligencia: memoria, el "intellectus" propiamente tal o facultad del juicio, la "ratio" o facultad de raciocinio, etc., caen dentro del objeto formal del entendimiento posible y no llegan, por eso, a constituir diversas facultades.

Sin embargo, entre estas diferentes distinciones de funciones asignadas a la inteligencia, fuertemente subrayadas por Aristóteles, es de capital importancia la referente al entendimiento especulativo y práctico, porque ella da lugar a la organización de los dos grandes sectores de la filosofía y del saber: el de orden teorético (filosofía natural y metafísica) y el de orden práctico (filosofía moral y del arte y de la técnica), y origina los dos grandes dominios de la actividad humana, de la contemplación y de la acción, que Sto. Tomás va a llevar hasta el plano mismo de la actividad sobrenatural cristiana, en sus célebres cuestiones relativas a la vida activa y contemplativa [301].

No se trata de dos entendimientos, ni consiguientemente de los objetos formales diversos á ellos asignados, pues el entendimiento está dirigido siempre y esencialmente a la identidad intencional con el ser, es decir, a la posesión de la verdad. La diferencia entre ambos nace del fin al que se encamina la función intelectiva, en sí siempre la misma: pues mientras el entendimiento especulativo ó teorético (de speculor y teorén, contemplar) se dirige a conocer la verdad como a su objeto y fin último á la vez, el entendimiento práctico busca también la verdad, pero como medio subordinado al bien o fin, objeto de la voluntad. En el primer caso se trata de una actividad pura y exclusivamente intelectual, no así en el segundo en que la actividad del entendimiento no tiene sentido sino. como medio subordinado a la actividad esencialmente práctica de la voluntad. El primero conoce por conocer, se detiene en la contemplación (teoria, contemplatio o speculatio) de un objeto, el ser; el segundo contempla para dirigir la actividad práctica (praxis) de la voluntad y sus facultades subordinadas. "Lo verdadero y lo falso [objeto del entendimiento especulativo], que es sin praxis, pertenece al mismo género que lo bueno y lo malo, sólo se diferencian en que lo verdadero y lo falso son denominaciones absolutas, lo bueno y lo malo en cambio denominaciones relativas a alguien" [302]. Por eso el "entendimiento práctico difiere del entendimiento teorético por su fin" [303], y no por su operación, intrínsecamente la misma que la especulativa. Y éste, a su vez, se diferencia del práctico sólo porque "no considera las cosas operativas, ni de alguna cosa útil buscada ni de alguna cosa nociva huida" [304].

El procedimiento del entendimiento especulativo es el discurso por el que se aplica a un determinado objeto el predicado de una proposición universal. El principio del raciocinio propio del entendimiento especulativo es el juicio universal de la premisa mayor, bajo el cual un objeto determinado colocado bajo la universalidad del sujeto de aquél, participa ipso facto de su predicado. El principio propio de este entendimiento es, pues, la premisa mayor. La fuerza de este discurso en causar la consecuencia está calcada sobre la de la causalidad eficiente [305].

En cambio, el raciocinio propio del entendimiento práctico parte del fin o bien de la voluntad, para la cual va a organizar los medios. Examinado el bien concreto, que la voluntad aspira a poseer, la inteligencia determina el medio. inmediato para su consecución, luego el medio para alcanzar este medio y así sucesivamente hasta llegar al último, por el cual habrá de comenzar la ejecución, la actividad estrictamente práctica de la voluntad y continuar en un orden enteramente contrario al de su invención [306]. “Quod est primum in intentione est ultimum in exsecutione”, dice So. Tomás [307] siguiendo a Aristóteles.

Pero en orden inverso al del entendimiento especulativo, el práctico comienza por lo más determinado y concreto que es el fin, vale decir, por aquello que en el raciocinio del entendimiento especulativo se expresa por la premisa menor, para alcanzar la mayor, bien que siempre particularizada en un medio [308].

2. Tomás se ha ocupado con más detención y profundidad que Aristóteles -bien que siguiendo las lineas firmemente por él trazadas en este punto- sobre todo lo concerniente a la actividad contemplativa y práctica. Recuérdese que el mejor tratado de la Suma es tal vez el concerniente a las virtudes. Por eso, en adelante, calcamos esta exposición principalmente sobre su pensamiento.

El ámbito de la actividad intelectiva, aún en su función práctica, está encerrada dentro de su objeto: el ser cuya posesión intelectiva constituye la verdad, no posee capacidad ejecutiva alguna de acción o práctica estrictamente tal. Por eso una vez organizada la serie concatenada de medios a partir de la consideración del fin, y llegando a establecer el último de todos, que es el primero de la ejecución, para ésta, para su realización concreta ya no basta la inteligencia, es menester la potencia estrictamente práctica, la voluntad y facultades ejecutivas á ésta subordinadas; porque ya no se trata de conocer los medios, sino de realizarlos, de obrarlos o hacerlos.

Así como la vida propia y esencial de la inteligencia es la contemplación, así la propia de la voluntad es la acción, la práctica. Más aún, la misma razón y raíz de la practicidad de la inteligencia reside en la voluntad. Precisamente porque aquélla se subordina a ésta, a su objeto, el fin o bien, por eso participa y se dice práctica. Es en orden al fin y a la actividad volitiva que la inteligencia se ocupa de buscar o mejor de señalar, los medios necesarios para su consecución.

La practicidad se constituye esencialmente -a través de múltiples facetas- como tendencia hacia la consecución de un bien o fin n0 poseído. Ahora bien, tender hacia el bien o fin es propio del apetito y no del conocimiento, y tratándose en concreto de la tendencia al bien universal, al bien en sí e infinito, es propio del apetito intelectual o voluntad. La voluntad se define como fruición o goce en la posesión del bien, o como tendencia o prosecución hacia el fin o bien ausente. E n este segundo caso solamente se constituye la actividad práctica estrictamente tal.

La voluntad, en esta hipótesis, se encuentra frente a un bien o fin que no posee y desea obtener. Cómo encontrar los medios para su realización o consecución, siendo así que ella -que sólo es, por su objeto formal, movimiento prosecutivo o fruición del bien, que sólo actúa movida por el bien- no está hecha para conocer, para indagar y discernir?

Dónde encontrarla luz que ilumine su camino y guíe cada uno de sus pasos, que la ponga en contacto con el bien que la atrae y determine a su movimiento de prosecución práctica y determine derivándolos de aquellos pasos o medios para ponerse en marcha hacia su conquista?

Y aquí comienza la ayuda de la inteligencia, que en tal función se constituye y es práctica. La voluntad echa mano de ella como de su guía. Más aún, la actividad volitiva no tiene sentido en su desplazamiento, siempre y esencialmente orientado hacia un fin determinado, si no es bajo y compenetrada por la actividad espiritual.

3. Hay un primer momento -especulativo práctico, lo llama Sto. Tomás y su escuela [309]- en que bajo el imperio de la voluntad y leyendo en su objeto, la inteligencia por sí sola realiza su obra de indagación de los medios. Es el momento de la filosofía y ciencias prácticas y técnicas, en que todavía no se realiza o practica nada, momento que puede quedar desvinculado de la ejecución. En su ataque a la noción socrática de la virtud, que confunde el saber moral -este primer momento de que hablamoscon el obrar moral, hace notar Aristóteles que el primero es propio de la inteligencia, mientras el segundo lo es de la voluntad, y que, por ende, la virtud moral reside en la voluntad libre [310]. "La raíz de la libertad, dice Sto. Tomás, es la voluntad como sujeto, pero como causa es la razón" [311].

En este moneen to práctico, puramente de la inteligencia -en vista, eso sí, de la acción- algunos tomistas con temporáneos, en la línea del pensamiento del Sto. Doctor, distinguen -se refieren ellos al tema moral, aunque su afirmación debería hacerse extensiva del mismo modo al del arte y la técnica- la sabiduría o conocimiento de los últimos y generalísimos principios especulativo-prácticos, y las ciencias o conocimientos de los principios próximos y más determinados de la acción [312]. Del mismo modo que en el conocimiento teorético de las cosas materiales se da primeramente una filosofía natural que versa sobre sus causas inteligibles supremas, luego en una franja intermedia entre ésta y la aprehensión de los hechos empíricos se estructuran las ciencias o conocimiento legal de los fenómenos naturales; también en el conocimiento práctico o normativo de la moral (y aplíquese respectivamente otro tanto al plano del arte y de la técnica) existe primeramente una sabiduría o filosofía (Etica) de los principios supremos de la conducta humana, inmediatamente inteligibles y derivados de nuestro último fin, luego en un plano ya más cercano a la acción se ubicarían los principios normativos correspondientes a las distintas disciplinas o ciencias morales, y finalmente se da el juicio práctico-práctico, norma inmediata del acto mismo de elección de la voluntad.

Conviene advertir que la actividad de la inteligencia en busca de la determinación del fin y de las reglas de conducta humana, ya desde sus primeros pasos, los más especulativos distanciados de la acción misma de la voluntad, está dirigida y tiene sentido gracias a esta acción cuya norma busca formular, y es por eso práctica [313].

4. Pero hay un segundo momento de la actividad práctica de la inteligencia -práctico-práctica, la llama Sto. Tomás- en que ya no procede sola iluminando el camino de la voluntad y facultades ejecutivas a ella subordinadas, sino que conjuntamente y compenetrándose con ella -como la forma con la materia- constituye el juicio práctico-práctico o eficaz embebido en la misma elección y desplazamiento de la voluntad. E s el acto práctico estrictamente tal, causado a la vez por inteligencia y voluntad, que influyen mutuamente la una sobre la otra, como forma y materia respectivamente [314]. La voluntad es la fuerza o causa eficiente, pero informe sin dirección ni sentido por sí sola; la inteligencia, por el contrario, es la luz directora, pero por sí misma carente de fuerza y movimiento práctico [315]. La voluntad causa la eficacia del juicio de la inteligencia -como causa eficiente y materialy a su vez la inteligencia causa en ella la dirección precisa hacia el fin -como su forma. Y de ambas facultades surge la acción práctica, en que la voluntad elige libremente su acto en el preciso momento en que se decide por un juicio de la inteligencia al que hace ipso facto eficaz o práctico, el cual a la vez da sentido y causa como forma a este mismo acto libre [316]. El juicio práctico o eficaz es el efecto único d e la actividad compenetrada de ambas facultades obrando a la vez la una sobre la otra, que refleja por eso mismo en su unidad, la eficacia de la voluntad y la luz de la inteligencia: es un acto intelectivo mechado de eficacia volitiva, o si se prefiere un acto volitivo trasparente de sentido intelectivo [317].

5. La praxis, hemos dicho, se constituye como un movimiento que arranca de la voluntad como de su raíz, hacia un bien o fin.

En el orden de los fines, enseña Sto. Tomás, es necesario que haya un último fin [318] y nada más que uno[319], del que toman su fuerza final los fines intermedios, que hacen las veces de medios respecto a aquél[320]. Más aún, la voluntad en todas sus acciones busca necesariamente ese último fin que no es sino .el bien en sí [321], sólo encontrable en Dios [322]; de tal modo que nada quiere o puede querer sino bajo la razón de bien (su objeto formal) y buscando ese su Bien supremo en el que se halla su perfección última y definitiva [323]. No de otra suerte que la inteligencia que nada conoce o puede conocer sino bajo el aspecto de ser o verdad, y que en toda su actividad tiende siempre a la posesión del Ser o Verdad en sí [324], sólo encontrable en Dios [325].

Sólo con la posesión del bien en sí (como la inteligencia con la del Ser o Verdad en sí), la voluntad alcanza su acto o perfección, y sólo con tal posesión, por eso, logrará su felicidad o quietud y cese de la practicidad.

Porque la practicidad -de voluntad e inteligencia- se constituye y es un indicio del estado vial y transitorio del hombre en pos del Bien en sí, para el que está hecho y que aún no ha perfectamente alcanzado, es el índice de una plenitud no lograda. De ahí que podríamos decir, usando de una expresión frecuente en la pluma de Sto. Tomás, que es "perfectio im mixta imperfectioni", "una perfección mezclada de imperfección". La actividad práctica es propia de la vida temporal del hombre, de su camino sobre la tierra, constituye el esfuerzo para alcanzar la meta suprema de su vida: el Bien en sí de Dios, que dé plenitud de acto a las ansias infinitas de su potencia.

Toda la actividad práctica humana converge, pues, a este último fin extrínseco del hombre, aunque en su posesión encontrará la perfección o plenitud total intrínseca del propio ser.

Pero entretanto para alcanzar su perfección y prepararse y acercarse a este supremo bien o fin con sus propios actos, como con otros tantos medios, que constituyen la actividad estrictamente práctica (de prátte, obrar) o moral, la voluntad necesita de la ayuda de las demás facultades inferiores, de sus sentidos y pasiones, de su cuerpo, y para procurarse el bienestar y perfección de éste, y mediante ésta la de sí misma y de su vida espiritual en general, necesita echar mano de seres exteriores, de cosas materiales -naturales, dice con menos precisión la filosofía contemporánea de la cultura- y adaptarlas para este fin. Porque, en efecto, para hacer servir á tales objetos materiales para la perfección propia corporal y aún para su desarrollo espiritual, necesita modificarlos y ordenarlos al fin propio a que ellos se destinan. Semejante actividad práctica se encamina a la perfección propia de la obra extrínseca misma para que ella alcance su propio fin y así pueda luego servir al bien humano, a que directa o indirectamente se los destina. Tales son los utensilios o instrumentos de trabajo y los objetos para bienestar del cuerpo, por una parte, y, por otra, las obras de arte, los signos científicos, los objetos del culto, etc.; dirigidos aquéllos directa o indirectamente -así los utensilios sirven para procurarse otros medios materiales- á la perfección corporal, y éstos a la espiritual del hombre, aunque siempre, eso sí, a través de su cuerpo.

No es el caso examinar ahora todas las modalidades de estos seres, cargados con una intención o fin por parte del hombre. Saldríamos del propósito de este trabajo [326].

Lo que interesa es subrayar que esta perfección o bien de la obra exterior, es evidentemente extrínseco al hombre y autónomo del bien o fin intrínseco o moral suyo, al que sin embargo debe esencialmente

subordinarse. Porque el que un utensilio o creación de arte sea realizada conforme al fin de la obra misma, no depende y es independiente de la perfección humana o moral con que se la realice. La perfección estriba en que alcance su propia perfección: el que sirva lo mejor posible para el fin para el que se lo destina, extrínseco al del hombre mismo. Tal actividad humana, normada inmediatamente por el fin de estos mismos objetos extrínsecos y con autonomía del orden moral, es la que Aristóteles llama poiética (de poiéo, hacer) o "artística" [327], propia del hacer, que comprende todo el sector de la acción artístico-técnica.

Naturalmente que la autonomía con que se constituye y desenvuelve esta actividad dentro de su propio fin, del que se derivan sus peculiares reglas, no significa independencia o desvinculación del orden moral. Para Aristóteles y Sto. Tomás no tiene sentido esta actividad poiética si no es subordinada y sirviendo al único último fin del hombre [328], que es el de su voluntad, vale decir, el Bien en si [329], término supremo del orden práctico moral, porque es a la luz y sirviendo a ese fin que se establece y organiza en todos sus ulteriores pasos. E1 hacer no es autónomo sino para enriquecerse con el bien útil de los artefacta u objetos fabricados, a fin de servir luego al hombre, a sus exigencias corporales o espirituales, y para así, más o menos mediata o inmediatamente, ayudar a la voluntad a la consecución de su último fin intrínseco proporcionándole sus bienes como medios [330].

Lo que interesa sobremanera subrayar aquí es la constitución de dos tipos de conocimientos prácticos correspondientes a estos dos sectores autónomos y jerárquicamente subordinados de la poiética y de la práctica estrictamente tal, del hacer y del obrar.

6. Hemos dicho que, a diferencia del saber especulativo o teorético, todo el saber práctico -en su doble campo indicado- se estructura a partir de la consideración del fin, desde el cual se organizan los medios en el orden inverso al de su ejecución. Es el En o bien último de cada una de estas das grandes porciones de la práctica, el punto de arranque de todo el saber práctico. Así como el entendimiento especulativo, gracias al "intellectus o habitus principiorum", del que innatamente está adornado, sin esfuerzo y como connaturalmente se pone en posesión del ser y sus primeros principios, con cuya luz inteligible se estructuran todos sus ulteriores pasos, todo el saber teorético [331]; no de otra suerte, el entendimiento práctico, gracias al hábito también innato de la syndéresis [332], aprehende el fin o bien último del apetito espiritual y con él los supremos principios normativos que de él dimanan. Los medios se constituyen tales y en tanto valen como medios en cuanto sirven para el fin [333]. Del fin del apetito saca, pues, la inteligencia las normas o principios prácticos, cada vez más concretos y determinados para la organización de los medios. Y la actividad de la inteligencia práctica en su obra de estructuración de los medios cada vez más determinados y próximos a la acción llega hasta donde llega la luz del fin.

Como dos son los sectores de la actividad práctica, los del obrar moral y hacer artístico-técnico, dos son también los tipos del saber de la inteligencia práctica, de normas de acción, organizados a partir de sus correspondientes fines. Por un lado, del fin de las obras por hacer, la inteligencia establece las reglas artístico-técnicas de su elaboración, de sus medios, siempre en el orden dicho, en movimiento convergente desde las más abstractas y generales inmediatamente derivadas del fin hasta las más concretas y precisadas y más distanciadas de aquél. Por otro y en un plano superior, a partir del fin del hombre como hombre -no como gramático o pintor o artífice- la inteligencia estructura las normas morales de los actos humanos como otros tantos medios para su consecución, comenzando también por los principios supremos y más universales de la conducta inmediatamente derivados del fin y aproximándose cada vez más a la norma precisa de la acción concreta, a medida que se aparta del fin [334]. Es siempre a la luz del fin del apetito espiritual, mirando a este apetito dirigido a este fin -el "apetito recto"- que la inteligencia descubre en orden concatenado e inverso al de la ejecución la serie de medios y normas prácticas para el empleo de éstos, en vista a la consecución de aquél.

7. Sin embargo, por más que estas normas se vayan enriqueciendo en su contenido y aplicando a un sector cada vez más restrictivo, como juicios que son de una inteligencia que se mueve siempre dentro de un objeto formal constituído por la esencia abstracta y universal de las cosas materiales, no llegan nunca a constituirse por sí solas como reglas precisas y eficaces de un acto concreto, no llegan nunca a cerrar dentro de este círculo convergente normativo la acción determinada en sus notas individuantes mismas. "Porque el entendimiento no puede conformarse a las cosas contingentes; sino en las cosas necesarias" [335].

Una vez organizadas, pues, estas reglas y normas del hacer y del obrar -subordinadas aquéllas a éstas, cuando se lo organiza de acuerdo a las exigencias del fin supremo del hombre- queda entre la última de ellas -la más alejada del fin y más próxima a la dirección inmediata de la acción- y el acto primero de la ejecución, de la actividad estrictamente práctica, un hiatus, un salto de lo universal a lo singular, de lo

especulativo-práctico a lo extrictamente práctico o eficaz, que no se salva con un raciocinio puramente intelectual de sola la inteligencia práctica. Es menester, dice S. Tomás, la decisión de la voluntad que dé eficacia práctica para la dirección de su propio acto individual concreto al juicio de la inteligencia, de sí todavía universal e ineficaz, el cual, recibiendo ese impulso del acto individual de la voluntad, en ese preciso instante queda constituído en norma concreta y eficaz del mismo acto de la voluntad. El tránsito, pues, del juicio normativo universal al juicio práctico, forma eficazmente directriz y ajustada al acto individual de la voluntad, no se lleva a cabo si no es por este mismo acto de voluntad. "El juicio de la conciencia [especulativo-práctico], dice S. Tomás, consiste en el puro conocimiento; mas el juicio del libre arbitrio está en la aplicación del conocimiento a la afección, el cual juicio es ciertamente el juicio de elección" [336]. Y más claro todavía en otro lugar: "La verdad del entendimiento práctico se toma por la conformidad con el apetito recto; la cual conformidad no tiene lugar en las cosas necesarias, que no son hechas por la voluntad humana, sino sólo en las contingentes, que pueden hacerse por nosotros, ya se trate de cosas operables (agibilia) interiores, ya de cosas factibles (factibilia) exteriores" [337]. Sólo .por la voluntad, por esta suerte de "conclusión afectiva" [338], como dice S. Tomás, el juicio de la inteligencia llega a ser norma del acto singular y logra dar el salto de lo universal a lo singular, de lo necesario a lo contingente, que por sí sola es incapaz de dar. Porque el "juicio práctico-práctico" o eficaz de la acción práctica no es ya sólo obra de la inteligencia, si que también de la decisión de la voluntad, es el punto de encuentro de las dos facultades espitituales en la producción de un efecto único, proveniente, bajo diversos aspectos, de ambas, según ya lo expusimos más arriba (n. 4 de este capítulo).

Como se ve la inserción de toda esta laboriosa organización especulativo-práctica de la inteligencia no llega a ser estrictamente norma práctica o eficaz de los actos de la voluntad y de los de las facultades a ella subordinadas, si no es por la elección de la voluntad, la cual, dándoles la eficacia que de por sí no tienen, los hace descender del cielo de los universales a la tierra de la acción individual concreta.

8. Semejante "conclusión afectiva" queda librada a los vaivenes de una voluntad libre y voluble. Para asegurarse este tránsito de lo universal a lo singular, de lo especulativo-práctico a lo práctico-práctico o eficaz, y no ver desbaratada toda su obra por el capricho de un instante de debilidad o indecisión de la voluntad, la inteligencia necesita crearse can el ejercicio los hábitos o virtudes del arte [339] y de la prudencia [340], encargadas ambas de aplicar de un modo eficaz y permanente el juicio o norma de la inteligencia práctica a cada acto individual de la voluntad y facultades subordinadas, y de acabar así la obra de perfeccionamiento de la inteligencia, conduciendo habitualmente las conclusiones de la ciencia práctica hasta el acto y acción concreta, impidiendo que elementos irracionales (pasiones, atracción sensible, debilidad de la voluntad se interpongan e impidan el ajuste entre la norma recta de la inteligencia y la elección de la voluntad buena. El arte y la prudencia son los dos hábitos, que con asiento en la inteligencia -en el dominio del hacer y del obrar, respectivamente- ajustan la acción concreta de la voluntad a las exigencias del saber práctico y aseguran eficazmente el descenso de la norma universal hasta el acto individual de la voluntad sometida a ella [341]. Gracias a estos hábitos y virtudes, el arte y la prudencia, la inteligencia no sólo posee la capacidad, sino la inclinación y la facilidad para ajustar la norma universal al acto práctico individual de la voluntad y someter así habitualmiente todo el ejercicio de la práctica a las exigencias de la razón [342], que no son sino las exigencias normativas, el deber ser, derivado e impuesto por el último fin (del hacer o del obrar, según el caso) a la actividad de los medios, como es la práctica.

Claro que estas virtudes intelectuales del arte y la prudencia, a más de los principios y ciencia práctica en que asientan sus raíces, suponen y se apoyan en el término de su acción, en una voluntad (y facultades subordinadas a ella) habitualmente bien dispuesta, inclinada de un modo permanente a su último fin [343]. Porque, lo acabamos de advertir (n. 7), la eficacia de su juicio para un acto concreto, implica siempre, a la vez la decisión de la voluntad por él. El arte y la prudencia no hacen sino poner razón y ajustar de un modo permanente, habitual, a las exigencias del fin y en la precisa medida exigida por éste los actos de la voluntad -y facultades a ellas subordinadas- como otros tantos medios para alcanzarlo. Suponen una voluntad habitualmente inclinada al último fin, que de sí ciega, espera ser iluminada por la inteligencia con la luz del fin y ser ajustada en su acción concreta por ésta a las precisas exigencias de aquél [344], función que a su vez la inteligencia no puede realizar de un modo habitual y fácil si no es por las virtudes del arte y la prudencia [345].

Sin éstas la inteligencia no posee la capacidad habitual para regular los actos de la actividad práctica y poiética de la voluntad, el "rectus ordo factibilium" [346] y el "rectus ordo agibilium" [347], y entonces éstas quedan informes, medios no adaptados al fin, y la inclinación habitual de la voluntad al fin o acto deja ipso facto de ser virtud [348]. Las virtudes morales y poiéticas de la voluntad -y facultades

subordinadas- no se constituyen formalmente tales, por eso, si no es conjuntamente y bajo la dirección y regularización de la prudencia y del arte, que les dan el carácter de tales al otorgarles la canalización previa de acuerdo a las exigencias racionales de su bien específico, y constituir sus actos como otros tantos medios adaptados a su fin.

Y a su vez tampoco pueden existir las virtudes de la prudencia y del arte sin las virtudes morales y poiéticas [349], pues sin tal voluntad inclinada habitualmente al fin, aquellas virtudes intelectuales no tienen buena voluntad que ajustar al fin, medios que regular para la consecución de aquél. "La verdad del entendimiento práctico, dice S. Tomás, no se da sino por su conformidad con el apetito recto" [350], la conclusión certera de la inteligencia prudente sólo es posible donde hay una voluntad buena que ajustar al fin en el empleo justo de los medios; así como la inteligencia artística sólo puede emitir su juicio práctico recto cuando existen en la voluntad y facultades ejecutivas las virtudes artístico-técnicas correspondientes.

Como el acto práctico, pues, que se constituye por la acción convergente de inteligencia y voluntad (Cfr.. n. 4 y 7 de este cap.), no de otra suerte las virtudes intelectuales de la prudencia y del arte y las morales y poiéticas dirigidas a inclinar habitualmente las dos facultades a la realización del juicio práctico, bueno y recto, respectivamente, se suponen y sostienen mutuamente, como forma y materia [351].

Y como la forma sobre la materia y la inteligencia sobre la voluntad, así las virtudes del arte y la prudencia poseen el predominio sobre las virtudes morales y ejercen una función de organización arquitectónica sobre ellas y toda la actividad práctica [352]. Y también como el hacer, aunque autónomo, se subordina al obrar en razón del fin de aquél ordenado jerárquicamente al de éste, también la virtud intelectual del arte -no en su dominio propio, dentro de la actividad dirigida a su fin, sitio dentro de la totalidad jerárqulca de las actividades y virtudes humanas y de sus fines-.se halla sometida y regulada por la prudencia.

El arte y la prudencia más que virtudes, son dos especies o tipos de virtudes intelectuales prácticas, que luego se contraen, se dividen en virtudes más determinadas: la prudencia en la prudencia individual o monástica, económica o doméstica y política [353], correspondientes a la organización de los actos humanos individuales, domésticos y civiles; y el arte comprende una multitud de hábitos, tantos como los tipos específicos de actividad artística y técnica.

9. También la inteligencia especulativa tiene sus virtudes propias, que la capacitan y ayudan de un modo habitual al cumplimiento recto de sus diversas funciones. Aristóteles y S. Tomás se han ocupado con cuidado de este tema [354], muy olvidado, cuando no descuidado del todo por los filósofos modernos.

Tres son las funciones fundamentales de la inteligencia: aprehender el ser y sus principios, raciocinar derivando las conclusiones más concretas de las premisas a partir de las más universales, y reducir todos los conocimientos de las cosas a sus causas últimas o principios supremos. Cuando se posee la facilidad, el hábito de tales funciones, se Poseen las virtudes intelectuales correspondientes a ellas. Sobre la primera función se constituye, como hábito suyo, la inteligencia estrictamente tal [355], sobre la segunda, la ciencia [356] y sobre la tercera la sabiduría [357]. Por el hábito de la inteligencia, nuestro entendimiento se posesiona del ser y sus principios, y luego por el de la ciencia comienza a demostrar las verdades más determinadas, a partir de aquellos principios .como de causa a efecto, se aplica a causar la verdad de los juicios más determinados a partir de los más universales. “Juzgamos conocer -con ciencia (epistastai)- algo [...] cuando juzgamos conocer la causa por la cual algo es, y por qué es su causa y por qué no puede acontecer de otro modo" [358]. Finalmente, después de haberse dedicado a los conocimientos más diversos, se remonta por la sabiduría a los supremos principios de cada una de las ciencias o saber particular. La sabiduría es el hábito superior de la actividad intelectiva, pues pone al entendimiento en posesión de todo el saber humano, no en sus conclusiones o aplicaciones más determinadas -función propia de la ciencia- sitio en sus principios supremos, en cuya comprehensión profunda alcanza la unidad de toda la amplitud del conocimiento [359].

Ahora bien, también la inteligencia especulativa adquiere, con la repetición de sus actos, el hábito o virtud que facilita "y que es perfectiva del entendimiento especulativo" [360]. Conviene advertir, sin embargo, que el nombre de virtud no conviene plenamente a los hábitos de la inteligencia, porque a diferencia de las virtudes morales no traen consigo una inclinación, sino sólo una facilidad. Son, pues, virtudes o hábitos en un sentido más restringido.

Las virtudes intelectuales se reducen a cinco fundamentales: dos del orden práctico -arte y prudencia, a las que nos acabamos de referir- y tres del orden especulativo, que son las correspondientes a los tres tipos o especies de actos propios de la inteligencia especulativa: la inteligencia o entendimiento de los

principios [361], la ciencia y la sabiduría. "Por lo cual, es necesaria la verdad para las dos partes que sirven para pensar [el entendimiento especulativo y práctico]. Los hábitos que sirven, pues, para que una y otra parte [del alma] enuncien la verdad, son los hábitos de ambas [...]. Y son en verdad en número de cinco aquellos [hábitos] con los cuales el alma enuncia o afirmando o negando: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría, la mente o inteligencia [362].

La inteligencia de los principios "no pertenece a una potencia especial, sino a un hábito especial", el cual consiste en la facilidad de captar el ser y los primeros principios ontológicos, por sí mismos evidentes [363]. Este hábito no es innato, pero en el preciso momento en que el entendimiento conoce algo, junto con ese conocimiento se posesiona de él. Sin tenerlo formalmente innato, hay en la facultad cognoscitiva una predisposición para adquirirlo y posesionarse una vez por todas desde su primer acto cognoscitivo. Este hábito, por eso, no falta en ningún ser inteligente en uso expedito de sus facultades. Puede él, pues, llamarse innato o natural, en el sentido de que no se adquiere por repetición o esfuerzo, como los demás, sino que naturalmente y desde el primer conocimiento la inteligencia alcanza su posesión.

Semejante en todo á este hábito es la sindéresis [364], con la única diferencia de que en lugar de poner a la inteligencia en posesión habitual del ser y de sus principios especulativos, la pone en posesión habitual del último fin y de los supremos principios normativos del orden moral indemostrables [365]. Como el anterior y en el mismo sentido puede llamarse innato, no porque lo recibamos formalmente antes de todo conocimiento, sino porque por una inclinación natural nos posesionamos de él desde los primeros conocimientos adquiridos. "Por lo cual los primeros principios de las cosas operables, que naturalmente nos son dados, no pertenecen a una potencia especial; sino a un hábito especial que llamamos sinderesis " [366].

La ciencia, en cambio, es un hábito adquirido. El ejercicio de la demostración, de conocer los efectos por sus causas, engendra en la inteligencia el hábito de la ciencia. Este hábito en rigor no se da más que en el orden especulativo. Sólo por analogía puede llamarse ciencia p rá coca al arte y a la prudencia [367]. En efecto, la ciencia es siempre de lo universal, pues las causas son determinables en un plano inteligible, que trasciende esencialmente lo sensible y consiguientemente lo individual y contingente [368]. La actividad práctica, en cambio, dirigida por esencia a la realización u obtención de un bien existente, es siempre e ipso facto de lo individual y contingente (precisamente por esta razón, según vimos en el n. 7 de este cap. no basta la ciencia de los principios prácticos para regular el acto, sino que es menester la "conclusión afectiva", cuya formulación realiza la prudencia [n. 8]). Sin embargo, el hábito de la ciencia comprende no sólo el ámbito de lo puramente especulativo, sino también de lo especulativo-práctico, de los principios inteligibles y universales de la práctica (la Etica individual y social con la Filosofía del Derecho, las Ciencias Morales y jurídicas, la Pedagogía, la Filosofía del Arte, etc...) .

Sin entrar en pormenores sobre la naturaleza ni en las divisiones de la ciencia, notemos cómo este hábito aplicado a su objeto determinado engendra en torno a éste la organización lógica de los conceptos (las definiciones, principios, desarrollo racional de sus conclusiones, pruebas, etc.), es decir, la sistematización del conocimiento científico. La ciencia en el sentido amplio de la palabra, que comprende el "conocimiento causal de las cosas" -acepción aristotélico tomista [369]- y el "conocimiento legal de los fenómenos" acepción restringida moderna- vale decir, el ámbito de la que hoy es filosofía y ciencia, es un efecto del hábito de la ciencia, que la estructura como un "artefacto" lógico. Finalmente el hábito de la sabiduría consiste en la facilidad de ordenar y juzgar de las cosas, no por sus causas inmediatas (ciencia), sino por sus últimas y supremas. "Por lo cual es evidente que la sabiduría es la más exacta y absoluta de las ciencias. Es necesario, pues, que el sabio no sólo entienda las conclusiones de los principios, sino también que vea las cosas verdaderas en los principios mismos" [370]. "Siendo propio del sabio ordenar y juzgar, y teniéndose el juicio de las cosas inferiores por una causa más alta: aquél se llama sabio en cada orden, que considera la causa más alta de aquel orden: como en el orden de edificio se llama sabio al artífice, que dispone la forma de la casa, y al arquitecto respecto a los artífices inferiores, que cortan las maderas y preparan las piedras [...]. Y a su vez en el orden de toda la vida humana se llama sabio al prudente, en cuanto ordena los actos humanos al fin debido" [371]. El sabio, pues, el que tiene el hábito de la sabiduría, es el que de todas las cosas tiene siempre a mano el juicio o apreciación a la luz de los principios especulativos y especulativo-prácticos supremos, es el que está en posesión de la visión coherente y una de las verdades primeras que gobiernan toda la realidad y actividad, el que en el orden especulativo co mprehende, y en el orden práctico dictamina, su b specie aeternitatis, a la luz de los últimos juicios especulativos y especulativo-prácticos. El sabio no es quien posee la riqueza exuberante del conocimiento múltiple y útil de las ciencias, quien conoce las causas inmediatas de la realidad en todos sus pormenores y aspectos -dominio de las ciencias- sino quien -con muchos o pocos conocimientos

vulgares y científicos- posee el hábito, la facilidad de entroncar las cosas, hechos y acciones contingentes en los últimos y universalísimos principios, o si se prefiere, la de proyectar tales principios teoréticos y prácticos sobre la realidad y actividad concreta para atravesarlas e iluminarlas con su luz comprehensiva suprema [372].

10. De estas dos funciones de la inteligencia, la especulativa o contemplativa posee la supremacía, no sólo sobre la otra sino también sobre toda la actividad práctica, lo, que equivale a decir, que posee el cetro de toda la vida espiritual. "La operación más perfecta entre las operaciones. humanas, afirma Aristóteles y con él S. Tomás, es la contemplación de la verdad [...], como el entendimiento es lo más perfecto de las cosas que hay en nosotros [373].

Que la inteligencia especulativa sea superior a la inteligencia del obrar y hacer práctico es evidente. En el primer caso la inteligencia desenvuelve su actividad independientemente de toda otra facultad, conoce por conocer. La verdad no es un medio, sino un fin. No así en el orden práctico, en el que su actuación desempeña la función de medio, se conoce no por la verdad misma, sino para dirigir con ella la voluntad a su fin. De aquí que la inteligencia no descubra la verdad práctica, el medio que se ajusta al fin de la voluntad, sino de acuerdo y mirando a ésta, a sus disposiciones actuales (hábitos, pasiones, etc.). Sólo bajo esta influencia de la voluntad la inteligencia descubre la verdad práctica de los medios, desarrolla su actividad práctica. La inteligencia en su actividad práctica queda, pues, sometida a las exigencias de la voluntad, a la que sirve.

Pero hay más. La vida especulativa de la inteligencia es superior a toda la actividad práctica y significa el ápice de la vida del espíritu y el fin de toda la actividad del hombre y del universo. En efecto, la vida práctica desarrollada por la voluntad e inteligencia a ella subordinada, en su doble manifestación de hacer y obrar -a su vez aquél sometido jerárquicamente a éste- se constituye como actividad esencialmente de los medios, es una tendencia hacia el fin, una búsqueda del bien no poseído, implica por su concepto mismo un desenvolvimiento o perfeccionamiento hacia su plenitud, un tránsito de la potencia al acto [374]. De aquí que ella sea una actividad transitoria, ordenada a aproximar al hombre hacia su bien supremo, propio de su estado vial -o de "viator", como dice S. Tomás- de su vida temporal y terrena, destinada a desaparecer con la consecución de su acto, de su plenitud [375]. En cambio, por la vida especulativa el hombre alcanza la posesión de su fin [376], el acto o plenitud de su ser. En el tiempo, toda la actividad práctica se encauza a hacer posible la vida de contemplación. Y ello no sólo dentro del mismo individuo. La vida activa ó práctica de la sociedad, en toda su complejidad, se ordena a hacer posible la vida de contemplación de unos pocos. La contemplación es la que recoge los frutos, el bien, de la práctica [377]. Y así, para no referirme sino al grado superior de la práctica, al ejercicio de las virtudes morales, por éstas el hombre domina las tendencias opuestas a su fin -la posesión del bien espiritual poda contemplación- y se encuentra así ordenado a él por la inclinación natural de su voluntad. Pero toda esta ordenación habitual hacia el fin lograda por las virtudes no es sino una preparación para que ese fin se logre, ya imperfectamente en el tiempo y perfectamente en la eternidad, poda aprehensión de ese bien como verdad por la inteligencia [378], como actualización exhaustiva de nuestra capacidad potencial. La inteligencia es la que aprehende el bien al que tiende la práctica, es la que recoge sus frutos, imperfectamente, como un estado no definitivo, en el tiempo, y perfectamente, posesión plena de ese bien, en la eternidad. Porque, observa profundamente S. Tomás, la voluntad u obra como tendencia, vale decir, como vida práctica, y entonces es movimiento hacia un bien no poseído, o se goza en el bien presente, es fruición, y entonces ya supone la posesión del bien. En ningún caso, pues, posee aptitud para aprehender el bien. La inteligencia -en el orden espiritual, específico y supremo del hombre- es la sola capaz de posesionarse de él como verdad [379]. Y entonces se ve cómo la vida práctica -de tendencia de la voluntad bajo la dirección de la inteligencia- es transitoria [380] y ordenada a la contemplación de la verdad, por la que se alcanza plenamente el bien supremo del hombre.

Una vez alcanzado ese bien definitivo, la actividad práctica o de los medios, carece de sentido y cesa para siempre [381]. Entonces permanece en toda su fuerza y actuación la actividad contemplativa en la posesión plena y eterna del bien en sí, infinito, de Dios, como suprema Verdad, en que consiste esencialmente la felicidad [382]. La vida de la voluntad permanece, pero, sólo en su segundo aspecto, no práctico, sino de fruición del bien poseído, y como efecto secundario y consiguiente a la vida de contemplación [383]. La voluntad que en su actividad práctica de la vida del tiempo servía de medio a la inteligencia especulativa, una vez ésta en posesión del Bien en sí, como Verdad -esencia de la felicidad sólo actúa como el goce del bien que dimana de aquella posesión intelectiva del Bien. Camino hacia el bien en sí -actividad práctica transitoria y previa a su consecución- o goce definitivo consiguiente a su posesión, en ambos casos, la vida volitiva está ordenada a ella como a su fin, o depende de ella como de

su causa; de la contemplación de la verdad, por donde el hombre queda totalmente actualizado en su potencia, en la paz de su alcanzada plenitud.

En la vida perfectamente lograda y definitiva del espíritu, la plenitud de la contemplación, la vida propia de la inteligencia suplanta y suprime para siempre la vida de la práctica. Para la vida de entonces, la vida definitiva del espíritu, vale aquello de Aristóteles de que "el acto de la inteligencia es vida" [384] y "la contemplación es lo más perfecto y deleitable" [385], admirablemente retomado con todo el vigor y acento cristiano por el contemplativo Tomás [386],

CAPITULO IX. CONCLUSION. LA PSICOLOGIA ARISTOTELICO-TOMISTA IMPLICADA EN SU DOCTRINA EXPUESTA DE LA INTELIGENCIA

1. Tal es en sus líneas generales la doctrina de la inteligencia, que a partir del germen de Aristóteles desenvuelve vigorosamente S. Tomás, conduciéndola con un rigor y fuerza admirables hasta pleno desarrollo y madurez. Toda la psicología aristotélica y sobre todo la tomista confluye hacia esta doctrina de la inteligencia -cumbre de la vida del hombre- donde se refleja toda ella y desde donde pueden contemplarse, por eso, en toda su unidad y coherencia las líneas de toda su antropología y aún la configuración total de su sistema. Porque, según la síntesis aristotélicotomista, el hombre es una unidad, en el cual todas sus partes, jerárquicamente subordinadas unas a otras, van a dar en el ápice de su inteligencia, en cuya vida y naturaleza, por eso mismo, está reflejada e implicada toda la vida del hombre. Como en la nave gótica todo confluye y se cierra y se sostiene en la clave de bóveda, piedra en que culmina todo el esfuerzo arquitectónico que arranca desde los cimientos y sube por las columnas y los aristones, en que descansa el peso dle todo lo demás, así también, la psicología aristotélico-tomista, desde sus pasos primeros se encamina y termina en la doctrina de la inteligencia, en la cual todo lo demás se trasunta y adquiere significación final y culminación jerárquica.

Partiendo, pues, de la doctrina expuesta de la inteligencia, si seguirmos las líneas de sus implicancias y actualizamos, por una parte, las afirmaciones virtuales en que se apoya y, por otra, sacamos las conclusiones que implícitamente contiene, lograremos esbozar en sus rasgos generales el cuadro de la psicología humana según Aristóteles y S. Tomás.

2. El objeto es el principio d e especificación y constitución de una facultad. Toda la doctrina aristotélico-tomista de la inteligencia se desenvuelve paso a paso, según lo hemos hecho, a partir de su objeto, cuyas notas y naturaleza nos entregan las de la facultad que especifican, al par que su existencia misma, a través de su acto.

Ahora bien, hemos tenido oportunidad de ver cómo en el sistema expuesto, la inteligencia no posee su objeto por identidad real ni siquiera intencionalmente por ideas innatas, sino que está precisada a tomarlo de las imágenes de la fantasía, las cuales a su vez tienen su origen en los sentidos exteriores puestos en contacto intuitivo con la realidad material (c. IV, V y VI). Este origen humilde y pobre de nuestras ideas hace que el primer contacto especificarte con el objeto formal d e toda inteligencia, el ser, n o se logre -en el caso de la inteligencia humana- sino por el ser o esencia de las cosas materiales (quidditas rei materialis), objeto formal propio, por eso, de nuestro conocimiento intelectual. Todo el ulterior desarrollo de nuestros conceptos -aun en sus elevaciones mas espirituales- está alimentado con estas ideas primeras determinadas objetivamente por este ser material, que nos entregan los sentidos.

La inteligencia humana implica, pues, y se sostiene y se alimenta toda ella de la vida de los sentidos. Sin sentidos quedaría cerrada para la inteligencia la única puerta de acceso hacia su objeto y cegada su única fuente capaz de surtirlo y proporcionarle su objeto, y sin la acción determinante de éste la inteligencia no podría salir de su potencia para alcanzar su acto y quedaría reducida a la impotencia y a la inercia, sin la conciencia siquiera de su propio ser y existencia, sólo captable con la iluminación inteligible del objeto trascendente.

La inteligencia está en tan estrecha dependencia de los sentidos en razón de su objeto, que, pese a su espiritualidad o perfecta independencia intrínseca subjetiva de la materia en la producción de sus actos, la perfección de su vida depende objetivamente -vale decir, en razón de su objeto, para poder alcanzarlo- de la integridad y perfección de los sentidos, y, consiguientemente, de la perfección del cuerpo que ellos esencialmente implican. S. Tomás puede asentar -sin temor de materialismo alguno- que de la constitución material y orgánica de un individuo depende su mayor o menor perfección intelectiva. Esta idea, tan concorde con su sistema, lo está también con la experiencia y con las modernas investigaciones psicológicas del temperamento. "A la buena complexión del cuerpo sigue la nobleza del alma. Los que poseen un buen tacto, son de más noble alma y de inteligencia más aguda. La vivacidad sobreviene por natural aptitud y también por ejercicio. Porque por su complexión [orgánica] algunos son más aptos que otros a las concupiscencias o a la ira" [387]. De ahí la, importancia que cobra la vida de los sentidos en este sistema, y el que Aristóteles y S. Tomás se hayan aplicado con tanto cuidado al estudio, clasificación

y función precisa de cada uno de ellos [388]. Aplicación lógica, en el fondo, del principio de individuación que no es otro que la materia signata quantitate, según ya anotamos en otro lugar.
Los sentidos son, a su vez, potencias orgánicas, es decir, potencias o facultades que emanan como propiedades, no de un principio substancial inmaterial tan sólo, sino también material, de un compuesto [389].
3. A su vez, toda potencia o facultad (Cfr. c. lI, n. 4 y IV, n. 13 y sgs.) implica siempre un principio substancial de su misma naturaleza, del que es accidente y propiedad esencial, principio próximo de operación por el que aquel substancial obra.
Así, pues, como la facultad intelectiva espiritual implica un principio substancial espiritual, el alma, así también las facultades orgánicas de los sentidos implican una substancia de la misma naturaleza, el compuesto substancial del alma y cuerpo. Porque a la verdad, la facultad orgánica es una como su efecto, la sensación. Los caracteres opuestos de ésta, su trascendencia e irreductibilidad a las fuerzas puramente materiales, por una parte, y su carácter corpóreo, por otra, en la unidad de su acto, implican una facultad orgánico-psíquica, compuesta de ambos caracteres en la unidad de una causa inmediata, la cual a su vez reclama el principio substancial remoto de alma -espiritual, en el caso del hombre, en razón de su vida intelectiva- y de cuerpo en la unidad del compuesto substancial [390].
La vida intelectiva humana, aunque procedente de un principio puramente inmaterial -el alma espiritual y su potencia- supone la unión substancial del alma y el cuerpo en razón de su dependencia objetiva de los sentidos, que la implican [391]. La vida intelectiva, espiritual, no implica esencialmente ni mucho menos la unión substancial de su principio substancial, el alma o el espíritu, con el cuerpo; es la vida intelectiva humana, en razón de su modo propio de ponerse en contacto con su objeto -el ser o esencia de las cosasa través de los sentidos, que reclama dicha unión.
Así como el innatismo platónico, y más todavía el idealismo panteísta, que ponen al espíritu en posesión de su propio objeto con independencia causal de toda facultad sensitiva, conduce lógicamente a la negación de la unión substancial del alma y del cuerpo -el cual no tiene ya función alguna que cumplir- así también el origen sensible de nuestras ideas del sistema aristotélico-tomista se apoya en esta unión substancial del ser humano, sin la cual jamás la inteligencia podría ponerse en comunicación intencional con su objeto (Cfr. el c. IV, n. 4, y sigs.).
La unión substancial del alma y el cuerpo es, por eso, en la doctrina de Aristóteles y S. Tomás, una verdad implicada y lógicamente derivada e impuesta por su doctrina noética. Y a diferencia también de aquellos sistemas dualistas o idealistas, en que el cuerpo está disminuído, cuando no despreciado (Plotino), en este otro se halla dignificado, elevado como está a la cooperación y ayuda de la misma vida espiritual, a través de la vida sensitiva que inmediatamente causa (Cfr. el cit. c. IV) [392].
4. A su vez la vida de los sentidos depende de la vida vegetativa, procedente también de facultades orgánicocorpóreas, pero irreductibles a lo puramente material [393]. Los órganos por los que la facultad sensible opera el ejercicio mismo de su actuación están pendientes siempre de la intervención y desenvolvimiento normal de esta vida inconsciente, que forma y regenera constantemente nuestro cuerpo y determina y gobierna sus funciones vitales fundamentales.
Así como la vida intelectiva aparece superestructurada sobre la de los sentidos y como continuación suya, también la vida sensible se manifiesta organizada en continuidad con la vida vegetativa, pese a la irreductibilidad esencial de todas ellas entre sí. De este modo, la vida, orgánica en la vegetativa, llega a ser consciente en la de los sentidos y a independizarse totalmente de la materia en la de la inteligencia, con una dependencia -en cuanto al objeto tan sólo, en el caso de la inteligencia- de la segunda respecto a la primera y de la tercera respecto a la segunda, y en una subordinación de la primera a la segunda y de la segunda a la tercera, esencialmente superior cada una de ellas a la anterior (Cfr. c. II, 2).
Entre estos tres tipos de manifestaciones vitales no hay sólo distinción de grados, sino también diferencia esencial e irreductible [394]. Y desde que la vida implica, como efecto producido que es, una causa o principio substancial, un alma, síguese también que ese principio es esencialmente diferente en los seres que sólo viven (plantas, o también sienten (animales) y entienden (hombres). De ahí la irreductibilidad esencial de esos tres órdenes y de esos tres principios esencialmente diversos entré sí. Esa diferencia irreductible es la raíz de la subordinación esencial -no sólo dentro de un mismo individuo, sino absolutamente- de la vida vegetativa a la sensitiva, y de ambas a la del espíritu.
La irreductibilidad de la inteligencia y consiguientemente de su principio substancial o alma -que es lo que aquí más nos interesaha sido puesta en evidencia con la exposición de la doctrina de la inmaterialidad perfecta del acto y vida intelectiva, pues entre lo material y lo absolutamente inmaterial o espiritual no

hay sólo diferencia de grados sino de esencia. Por su carácter espiritual, pues, la vida intelectiva es irreductible a la de los sentidos [395].

5. Sin embargo, en un mismo sujeto estas vidas esencialmente diversas, en razón de la unidad del compuesto proceden de una sola y misma alma, que, específicamente colocada en la esencia de la vida superior, contiene y ejerce eminentemente la vida o vidas inferiores. Así el alma del animal y del hombre es una sola en cada individuo, végetosensitiva en aquél, y végeto-sensitivo-intelectiva en éste; bien que en el primero es específicamente sensitiva, e intelectiva en el segundo.

Semejante doctrina está fundada en aquella otra de la constitución hilemórfica de los seres corpóreos, en la unidad de la forma substancial en cada individuo [396]. Ahora bien. que las plantas, animales y hombres, en los cuales el alma es forma específica, según veremos enseguida, sean seres unos lo pone en evidencia la coordinación y subordinación perfecta de sus diferentes aspectos vitales, la unidad jerárq uica en que se desenvuelve todo su múltiple y complejo operar (Cfr. el n. anterior).

La unidad del alma del animal insinúala Aristóteles con aquella comparación de que así como en las figuras geométricas cada una está en potencia a la siguiente, de manera que ésta contiene a la anterior (v. gr. el trígono está en potencia al tetrágono, y éste contiene virtualmente dos trígonos), "lo mismo sucede en el alma sensitiva, la vegetativa es como cierta potencia suya y como el alma per se y lo mismo ocurre con las demás figuras y partes del alma" [397].

En cuanto a la unidad del alma humana no está explícitamente afirmada por Aristóteles, aunque sí implícitamente en muchos pasajes [398] y dentro de las líneas generales de su sistema, especialmente de la unidad de la forma substancial en cada individuo, cuyo texto acabamos de aducir. S. Tomás lo afirma expresamente. "El mismo hombre es quien percibe que entiende y siente" [399]. Y fundamenta racionalmente dicha unidad cuando dice: "diversas fuerzas que no radican en un único principio, no se impiden entre sí en el obrar [...]. Ahora bien, vemos que diversas acciones del alma se impiden entre sí; porque cuando una es intensa, la otra se disminuye. Es necesario, por consiguiente, que estas acciones y las fuerzas que son sus principios próximos se reduzcan a un solo principio. Pero este principio no puede ser el cuerpo: primeramente, porque hay alguna acción que no participa con el cuerpo, a saber, el entender; y en segundo lugar, porque si el principio de estas fuerzas y acciones fuese el cuerpo en cuanto tal, se encontrarían en todos los cuerpos, lo que evidentemente es falso. Y así no queda sino que su principio sea una única forma, por la que este cuerpo es tal. La cual es el alma [...]. Por lo cual, no hay en nosotros muchas almas" [400].

6. Esta unidad del. alma humana -y podríamos decir de toda ama- se basa en la doctrina de que alma y cuerpo se unen en unidad de naturaleza y de substancia y de que, consiguientemente, el alma es forma substancial del cuerpo, o con más precisión, de la materia.

Que el alma junto con el cuerpo constituyen un principio substancial de operación -una naturaleza y substancia- está claramente señalado por Aristóteles en su definición del alma. "El alma es aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos y entendemos" [401].

De acuerdo siempre a su método de deducir la esencia de las cosas a la luz de sus efectos, S. Tomás da razón de esta unión substancial de alma y cuerpo a la luz de sus actos. "Es imposible que una sea la operación de aquellas cosas que son diversas según el existir (impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una). Pero digo operación una, no de parte de aquel en quien termina la acción, sino en cuanto sale del agente [...]. Aunque alguna operación es propia del alma, en la cual no participa el cuerpo, como el entender; con todo hay algunas operaciones comunes a ella y al cuerpo, como el temer, enojarse y sentir y otras semejantes: porque estas cosas suceden según una mutación de alguna parte del cuerpo, de donde se sigue que son operaciones del alma y del cuerpo a la vez. Es necesario, pues, que en el cuerpo y alma resulte u n sólo ser, y fue n o sean diversos según el existir (Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa" [402].

Mas semejante unidad substancial o de naturaleza entre alma y cuerpo no es, según lo indica S. Tomás en el texto citado, sino la comunicación entre ambos en un mismo existir (Secundum esse), lo cual sólo puede suceder si cuerpo y alma se relacionan como potencia y acto, o más concretamente tratándose de principios de la esencia de un ser corpóreo, como materia y forma. El alma, pues, se une con el cuerpo en unidad de naturaleza y de substancia, porque el alma es forma substancial del cuerpo [403].

En sus dos definiciones del alma, Aristóteles afirma el carácter de forma o acto substancial primero que ella desempeña para con el cuerpo. "El alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico" [404]. En la otra, citada unas líneas más arriba, se insinúa lo que en ésta se afirma, cuando se dice que es "aquello por lo que primeramente (prótos) vivirnos, sentimos y entendemos" [405].

Comentando la primera de estas definiciones, dice S. Tomás: "Siendo, pues, triple la substancia [del hombre], a saber, el compuesto, la materia y la forma, y no siendo el alma el mismo compuesto, [...] ni la materia, que es el cuerpo sujeto de vida: no queda sino [...] que el alma sea substancia, como forma o especie de tal cuero, es decir, del cuerpo físico que tiene en potencia la vida [...]. Y para que nadie creyese que el alma es acto como una forma accidental [...], añade [Aristóteles] que el alma así es acto, como la substancia es acto [...]. Ahora bien, hay que saber que la forma substancial constituye al ser simplemente en acto. Por lo cual [...] no sobreviene al sujeto ya preexistente en acto, sino existente en potencia solamente, es decir, a la materia primera. De lo cual aparece que es imposible que de una cosa haya muchas formas substanciales; porque la primera constituiría al ser en acto simplemente, y todas las demás sobrevendrían al sujeto ya existente en acto, por lo cual sobrevendrían accidentalmente [...]. Porque según las premisas es necesario decir que única y una misma forma substancial es, por la que este individuo es [...] substancia y cuerpo [...], y cuerpo animado, etc. [...]. Por lo cual, el alma no sólo hace que sea substancia y cuerpo [...] sino también [...1 cuerpo animado. Por consiguiente, que el alma sea acto del cuerpo no hay que entenderlo en el sentido de que el cuerpo sea su materia y sujeto, como si el cuerpo estuviese constituído por una forma, que lo constituya cuerpo y que luego le sobrevenga un alma que lo constituya cuerpo vivo; sino en el sentido de que por el alma tenga el ser y el ser cuerpo vivo [...]. La forma se une por sí misma a la materia como su acto; y es lo mismo que la materia se una a la forma, que la materia exista en acto [...]. Y por eso como el cuerpo tiene el existir por el alma, o por su forma, así se une al ,alma inmediatamente, en cuanto el alma es forma del cuerpo" [406].

E n este texto S. Tomás afirma no sólo la unidad del alma, su unión substancial con el cuerpo como forma suya, sino mucho más todavía: que el hombre no es más que una materia primera unida substancialmente a u n alma espiritual como a su acto primero o forma, de la que recibe el ser cuerpo, viviente, sensitivo e intelectual. Todas las determinaciones no sólo específicas, sino también sensitivas y vitales, más aún, también las corpóreas, están determinadas por una sola forma que es el alma espiritual [407].

Que el alma espiritual sea la forma del cuerpo es algo que en Aristóteles se desprende de sus definiciones enunciadas del alma y de su doctrina general de la unidad de la forma en cada individuo. Sin embargo, tal doctrina ni está explícitamente por él afirmada y en todo caso depende de la cuestión, antes ventilada, de su pensamiento acerca de la unidad del entendimiento humano. Si se admite la interpretación averroísta de que el entendimiento posible y el entendimiento agente (nous dinamei kai nous poietikos) pertenecen a dos substancias distintas, distintas a su vez del alma humana y del entendimiento pasible (nous patetikos) síguese naturalmente que la forma del hombre no es el alma espiritual, sino el alma végeto-sensitiva, dependiente de la materia y corruptible. Ya vimos que tal interpretación es históricamente menos probable que la de S. Tomás, la cual es la que mejor se aviene con los principios y sistema del Estagirita y 1a enteramente concorde con la experiencia psicológica y las exigencias de la razón.

Pensando en esas interpretaciones desviadas del pensamiento aristotélico, S. Tomás arguye vigorosamente en favor de la unidad de la forma substancial del hombre, colocada en su alma espiritual. "Nunca cosa alguna obtiene su especie si no es por su forma. Aquello por lo cual un hombre determinado obtiene su especie, es la forma. Pero cada uno obtiene su especie de aquello que es el principio de la operación propia de la especie. Mas la operación propia del hombre en cuanto hombre, es el entender [...]. El principio empero con el que entendemos, es el entendimiento [...]. Es necesario, pues, que el mismo entendimiento se una al cuerpo como su forma (Oportet igitur ipsum [intellectum] uniri corpori ut formam), no ciertamente en el sentido de que la misma potencia intelectiva sea el acto de algún órgano, sino porque es facultad del alma, que es acto del cuerpo físico orgánico" [408]. El alma intelectiva estrictamente tal es la forma del cuerpo sin intermedio de ninguna otra forma ni alma, "por= que si el alma intelectiva se une al cuerpo como forma substancial, [...] es imposible encontrar en el hombre ninguna otra forma substancial fuera de ella" [409]. Y después de acumular argumentos contra la pluralidad de las formas substanciales en un mismo individuo en general, en su Opúsculo De Spiritualibus creaturis y en sus Quaestiones disputatae da esta otra razón tomada directamente del hombre, con la cual robustece una vez más la tesis enunciada: "En cuarto lugar, si Sócrates se dice hombre y animal según diversas formas, se seguiría que esta predicación: el hombre es animal, es per accidens; y que el hombre n o es verdaderamente aquello que es el animal" [410]. Y "por consiguiente decimos que en este hombre n o hay otra forma substancial mis que el alma racional; y que por ella el hombre n o sólo es hombre, sino animal y viviente, y cuerpo y substancia, y ser (dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et quod per ea m homo non solo m est homo, sed animal, et vivu m et corpus, et substantia, et ens)" [411]. En muchas otras ocasiones y pasajes S. Tomás ha vuelto e insistido sobre esta doctrina fundamental de su psicología [412].

7. Tal es la naturaleza del alma humana, implicada en pasos sucesivos a partir de la inteligencia y de su vida propia. Desarrollando desde ésta hacia abajo, hacia lo que encierra como previo, como condición y aún como causa objetiva, hemos ido encontrando los diversos órdenes de vida que supone y en que se apoya, así como la naturaleza del alma, de que es facultad, en relación con estos tipos de. vidas y del mismo cuerpo que interviene en ellas. La vida de la inteligencia se nos manifiesta ahora desde abajo como una meta o una cumbre a la que, subordinados jerárquicamente, se dirigen los diversos aspectos inferiores del hombre, corporal y vital, vegetativo y sensitivo, y en el que encuentran su fin, su sentido y su coronamiento ontológico.

Pero si ahora en un movimiento hacia arriba desarrollamos en sus líneas generales la riqueza contenida en la inteligencia espiritual, veremos que esta facultad implica ante todo un alma o principio substancial vital de su misma naturaleza, vale decir, espiritual -la cual, acabamos de ver, cómo en el hombre es la única alma y forma substancial.

La inteligencia en efecto, es una potencia o facultad de un principio substancial. No es algo que entiende, sino algo por lo que el hombre entiende. Ya dijimos cómo para Aristóteles era una propiedad del alma, "una parte, por la que el alma piensa" [413] o "una potencia contemplativa (teoretike dinamis)" [414]. S. Tomás ha planteado directamente esta cuestión y hasta se ha referido expresamente en un artículo de la Suma, a que "el entendimiento no es la esencia del alma, sino una potencia suya" [415], cuya naturaleza de potencia del alma desarrolla ampliamente en los artículos siguientes de la misma cuestión [416].

Como potencia y propiedad, metafísicamente hablando, la inteligencia constituye un accidente que modifica y supone una substancia, el alma. Esta, hemos visto (n. 3, 5 y 6 de este capa es una forma substancial y consiguientemente un coprincipio -el principal- de la realidad de la substancia humana (forma y materia substancialmente unidas). Que sea substancia, además, expresamente lo enseña Aristóteles: "Es necesario que el alma sea una substancia" [417]. E n cuanto a la naturaleza espiritual de esta substancia de la facultad intelectual, según Aristóteles, ya nos hemos ocupado ampliamente en otro lugar (Cfr. c. III, n. 7 y sgs.). Porque el principio substancial -el alma en nuestro caso- debe participar de la naturaleza de su facultad -aquí, la inteligencia- como quiera que ésta es una modificación accidental y efecto formal suyo. Si, pues, la inteligencia es espiritual, también ha de serlo el alma, que substancialmente la sustenta, la causa formalmente y opera por ella. Lo que no está enteramente claro en el Filósofo griego es si esta substancia espiritual se identifica o no con el alma individual de cada hombre. Vimos cómo históricamente hablando, aunque poco probable, es admisible la interpretación averroísta, según la cual el alma substancial humana es sólo la que corresponde al entendimiento pasivo corruptible (el nous patetikós), y no la de la inteligencia espiritual (del nous poietikós kai nous dinamei). De todos modos la interpretación contraria de S. Tomás [418] nos parece más probable y, por de pronto, más en armonía con los principios generales y concepción total del Estagirita.

En cuanto al Doctor Angélico expresamente y en numerosos pasajes se ha ocupado de la espiritualidad del alma humana. "Hay que afirmar que lo que es principio de la operación intelectual, que decimos el alma del hombre, es cierto principio incorpóreo y subsistente" [419]. Subsistente en lenguaje tomista significa lo que existe por sí, sin estar en otro, en una materia. Subsistente es, por consiguiente, sólo la substancia o bien completa -simple o compuestao bien incompleta -una forma- que no depende intrínsecamente de la materia, a la cual está unida, vale decir, espiritual. Decir, por consiguiente del alma humana -substancia incompleta o parcial del hombre, forma de una materia- que es subsistente es decir simplemente que es espiritual. A renglón seguido del texto citado, Sto. Tomás prueba su afirmación a partir de la naturaleza del objeto de su operación intelectual, tal como antes lo expusimos, al desarrollar la doctrina aristolético-tomista de la inmaterialidad perfecta o espiritualidad de la inteligencia.

Como se ve, tanto para Aristóteles como para S. Tomás, la cuestión de la espiritualidad del alma se resuelve con la demostración de la espiritualidad de la inteligencia, que es su potencia o propiedad esencial. Demostrada la espiritualidad de ésta, síguese la de aquélla, porque la esencia o substancia de las cosas manifiéstase por sus propiedades, por su obrar y principios inmediatos de operación. "Agere sequitur esse, el modo de obrar sigue al del ser", dice el principio tomista.

Creemos inútil insistir en la doctrina tomista de la espiritualidad del alma, así está de clara y evidentemente afirmada en el Angélico Doctor, sea a propósito de ella misma sea a propósito de la inteligencia [420].

Si la vida de la inteligencia se constituye por la inmaterialidad perfecta, por la espiritualidad (Cfr. c. III, II) e implica, por eso, un principio substancial espiritual, a fortiori implica en su potencia y en su alma la simplicidad, la carencia de partes. Las partes, en efecto, sólo pueden provenir del principio potencial, raíz de toda multiplicidad, es decir, de la materia. El acto no dice nada más que perfección y es de sí uno. Sólo

por la potencia es limitado e ipso facto llega a ser multiplicable. Pero el alma humana es la forma o acto esencial del hombre. Luego de sí (per se), atendida su esencia íntima, es simple o carente de partes. Y copio además es espiritual, es decir, independiente de la materia en su ser y operar específico, síguese que ni siquiera per accidens las tiene, es decir, en razón de una dependencia respecto a otro ser, que las tenga -tal como acontece con las almas de algunos seres vitales puramente orgánicos [421].

Tal es la doctrina de Aristóteles y S. Tomás. El Estagirita, por una parte, enseña de las plantas -(a fortiori del animal y del hombre)- que su "alma es una en acto y múltiple en potencia" [422], y por otra, la espiritualidad de la inteligencia, según ya vimos, y consiguientemente de su principio substancial -que probabilísimamente es el alma personal humana, según lo expuesto (Cfr. antes c. VI, n. 13 y 14). En ambas afirmaciones está implícitamen te afirmada la simplicidad del alma.

En cuanto a S. Tomás con toda claridad profesa esta tesis, cuando niega -contra los agustinianos medioevales--toda composición de materia y forma en el alma, que es acto esencial o forma pura [423].

8. De esta espiritualidad, con la simplicidad que ella implica, del alma intelectiva, síguese su inmortalidad o natural indestructibilidad. En efecto, sólo puede corromperse lo compuesto, lo que consta de materia y forma [424] o de partes cuantitativas o integrales [425]. Lo simple y lo perfectamente inmaterial o espiritual, lo que no consta de partes, no puede destruirse. Por otra parte, ni siquiera en razón de su unión con el cuerpo, puede el alma corromperse per accidens -como sucede en el caso de los animales y vegetales [426]- porque a diferencia de la de éstos, no depende intrínsecamente de la materia ni en su existir ni siquiera en su obrar intelectual.

Aristóteles enseña (Cfr. c. VI, n. II y sgs. de esta obra) la inmortalidad del entendimiento agente, vale decir, de su principio substancial, que, según la interpretación tomista, adoptada por nosotros como la más auténtica (ibid, n. 13 y 14), es el alma humana. Sin embargo, el pensamiento de Aristóteles permanece obscuro al respecto, pues fuera de las alusiones contenidas en los textos antes aducidos del entendimiento agente, no se ha ocupado nunca de la vida ultraterrena de nuestra alma. Más todavía, aún de admitirse la interpretación tomista de su pensamiento sobre la inmortalidad personal, el Filósofo parecería privar al alma separada de toda vida intelectiva. "Solamente cuando está separado es lo que verdaderamente es, y esto sólo es inmortal y eterno. Pero entonces no tenemos memoria, porque esto [que permaneced es impasible; por el contrario el entendimiento pasible está sujeto a la muerte, y sin él nada entiende" [427]. Más arriba (c. VI, n. II y sgs.) hemos discutido ya este obscuro pasaje. Lo que parecería estar claro en él, cualquiera sea la interpretación que se dé acerca de la naturaleza de este entendimiento o alma intelectiva espiritual e inmortal -se lo conciba impersonal o personal- es la afirmación de que en s u nuevo estado de separación del cuerpo el entendimiento carecería de memoria y, privado de la función indispensable del “nous patétikos” que es “ftartós” o mortal, nada podría entender.

Sin embargo, si analizamos con más detención el texto citado -según lo dejamos hecho más arriba, en el c. VI, n. 11 - veremos que más que la negación de la vida intelectiva, lo que en él quiere expresar Aristóteles es la exclusión de las condiciones terrenas de la inteligencia unida al cuerpo y dependiente de los sentidos. Al menos, tal es lo ciertamente negado por el Filósofo, lo evidentemente impuesto por el texto. En cambio, la negación de todo acto de inteligencia no se impone con la misma evidencia de la lectura del célebre pasaje del c. V del libro III Del Alma. Lo que vendría a decir, pues, este pasaje es que el alma intelectiva, una vez desligada del cuerpo, en su vida inmortal no tiene memoria ni vida intelectiva dependiente de la fantasía (nous patétikos) y, en general, de facultades sensibles orgánicas. Pero si ejercita o no su vida en otras condiciones enteramente inmateriales, conforme a su nuevo estado, de ello nada dice Aristóteles. Por eso más que una n egación de la vida intelectiva, hay en Aristóteles la negación de la vida intelectiva en las condiciones del alma unida al cuerpo -en lo cual dice verdad- y un silencio sobre si y en qué condiciones el alma separada ejercita esa vida -en lo cual más que error, su filosofía denota una ausencia. Tal es, al menos, la benévola interpretación que de ese pasaje hace S. Tomás, concorde en un todo, como siempre, con los principios del mismo Estagirita. "Destruído el cuerpo, concluye su exposición el S. Doctor, no permanece en el alma separada la ciencia de las cosas según el mismo modo, con que entiende. Pero cómo entonces entienda, no toca discutirlo en la presente ocasión" [428]. Por lo demás, semejante actitud de Aristóteles está concorde con su actitud general en todos los problemas: por lo común no muestra interés ni se ocupa él sino del hombre en su vida del tiempo y del mundo en que tal vida se desarrolla; y, descubriendo los grandes principios metafísicos para solución de tales problemas, pareciera no querer desenvolverlos sino en la limitación del objeto indicado. Nunca lo suele rebasar, ni siquiera al abordar el problema moral, donde el último fin, que organiza toda su ética, sólo en su perfecta posesión de la eternidad alcanza toda su significación y fuerza estructurante de la ley y orden moral. También allí, y lo mismo en los demás problemas de la vida ultraterrena, Aristóteles calla y

observa un respetuoso silencio, más que una destructiva negación. Lo cual sin embargo priva a su sistema de aquella fuerza y cohesión y sobre todo de aquella verdad plena, que, desarrollados hasta allí, le hubiesen otorgado sus propios principios [429].

Actitud ésta que estaba reservada al Angélico Doctor, quien, reconfortado por la verdad cristiana, iba a encontrar y determinar, aún a la luz de las evidencias racionales y en continuidad, más que en contradicción, con el pensamiento de Aristóteles, los caracteres fundamentales de la vida espiritual inmortal del alma intelectiva humana. Y así dedica una cuestión íntegra de su Su m ma Theologica a la solución del modo de "conocimiento del alma separada" [430].

S. Tomás no sólo se ha ocupado de probar tan fundamental y trascendental verdad de la inmortalidad del alma intelectiva, sino que lo ha hecho -y esto es lo que queremos destacar aquí- ala luz de su naturaleza espiritual, a su vez puesta en claro a la luz de la naturaleza del acto intelectivo. La inmortalidad del alma, en S. Tomás, es una consecuencia de su esencia espiritual, puesta de manifiesto y captada, según vimos, en el ejercicio mismo de su actividad intelectiva. El alma es inmortal, en razón de su espiritualidad, pues por ella carece de partes per se (es simple) y per accidens (no las tiene ni por su unión substancial con el cuerpo, pues su inmaterialidad perfecta la pone a resguardo de toda dependencia subjetiva o intrínseca respecto a él). "Por lo cual es imposible que una forma espiritual deje de existir" [431]. Y a renglón seguido, en el mismo pasaje, añade un segundo argumento en favor de la misma verdad: "Puede tomarse también como un signo [de la inmortalidad del alma], el hecho de que cada uno naturalmente desea existir a su modo [...]. El sentido no conoce el existir sino hic et nu nc. Pero el entendimiento aprehende el existir absolutamente y según todo tiempo. Por lo que todo ser que posee entendimiento desea existir siempre. Mas el deseo natural no puede ser en vano" [432]. Como se ve, ambas pruebas se apoyan en última instancia, en la índole inmaterial de la inteligencia, pues de ella se sigue la simplicidad per se y per accidens del alma humana, con la consiguiente incorruptibilidad perfecta o inmortalidad, junto con la universalidad del entendimiento, raíz a su vez de la aspiración natural de la voluntad por s u inmortalidad. Mientras Agustín, el discípulo cristiano de Platón, llegaba a la misma verdad por un fino análisis de las aspiraciones más profundas del alma y del corazón humanos -que implican y se apoyan en la vida intelectiva que las determina con su objeto universal e infinito- S. Tomás, el discípulo cristiano de Aristóteles, prefería derivarla directamente de la esencia misma del alma, impuesta por la naturaleza de su vida y facultad intelectiva. La prueba agustiniana -substancialmente la misma de Tomás- tiene un acento marcadamente psicológico, mientras que la tomista lo tiene preferentemente metafísico.

9. Apoyándose siempre en el carácter espiritual del alma intelectiva, S. Tomás llega a la conclusión d e que el alma humana es creada por Dios en cada hombre.

Algunos escolásticos y otros autores como Brentano han querido ver afirmada la misma tesis también por Aristóteles. E n efecto, esto parecería afirmar prima facie el Filósofo. Después de decir éste que el alma vegetativa y sensitiva está Producida por los padres, que la engendran con el concurso de la causa material ("por educción de la potencia de la materia", como traducen los escolásticos al hablar de la producción de toda forma material), en cuanto al alma humana el Estagirita se expresa así: "No queda sino que [el alma] entre por la puerta [que venga de otra parte] y sea solamente algo divino; porque con su acto nada tiene de común el acto corporal" [433]

Lo que evidentemente establece aquí Aristóteles es que el alma intelectiva viene "desde afuera", de un modo distinto al del alma vegetativa y sensitiva, que, como las demás formas de seres materiales, son "educidas o sacadas de la potencia de la materia" por el concurso de su causa eficiente, en este caso de los padres.

Los averroístas interpretan el pasaje en el sentido de que una vez engendrado el hombre por el nous patétikos, por el alma corruptible del entendimiento pasivo -producido por los padres con el concurso de la materia- el nous poiétikos, el alma del entendimiento agente, común e impersonal divina, entra en el hombre para sus funciones intelectivas.

Descartada esta interpretación, como poco probable y contraria a sus propios principios -conforme y en dependencia de nuestra crítica del c. VI, n. I I y sgs.- ¿ qué quiere decirnos Aristóteles en ese texto cuando afirma que el alma proviene "tíraten"a, "por la puerta", es decir de otra parte que no sea por la generación misma? Evidentemente la opinión de los escolásticos y de Brentano es la más conforme con el pensamiento del Filósofo griego, pues, como enseguida veremos al exponer la doctrina de S. Tomás, el origen por creación del alma humana es una consecuencia lógica de su naturaleza espiritual y, en definitiva y otra vez, de la espiritualidad de su inteligencia en que aquélla se manifiesta. Sin embargo, tal interpretación tiene contra sí un grave inconveniente: Aristóteles en sus obras no habla nunca de la creación. n. Aún en el argumento de la existencia de Dios, su prueba se dirige a demostrar la existencia de

un Primer Motor del mundo, que mueve sin ser movido, que causa el movimiento del universo pero no precisamente su ser [434]. Sin embargo, y pese a que lo más probable sea que Aristóteles haya desconocido del todo el concepto de creación -y por consiguiente, el origen creacionista del alma humana- aquí, como en otros puntos obscuros ya señalados del Filósofo, sigue siendo verdad la frase de Maritain de que la creación del alma humana es una conclusión "que por todos sus principios metafísicos él está afirmando virtualmente" [435].

Ultimamente De Corte ha formulado otra interpretación [436], que él cree más simple y concordante con el sentido literal. “Tíraten” querría decir que el alma espiritual no es producida por el concurso de los dos sexos, sino que vendría "de afuera", llevada en el semen masculino.

Semejante interpretación nos parece un tanto arbitraria y peregrina, destituída de un apoyo sólido.

Por nuestra parte creemos que la interpretación más sobria y natural, y más conforme y ajustada con el texto antes citado, es la siguiente: 1) A diferencia del alma vegetativa y sensitiva, el alma intelectiva, a causa de su espiritualidad, no puede ser producida por una causa eficiente orgánica (la generación efectuada por los padres) con el concurso y en dependencia de la causa potencial de la materia. Esto es lo claramente afirmado en el texto. 2) Sin poder determinar positivamente cómo es producida e introducida esta alma en el cuerpo -por ignorar el concepto de creaciónAristóteles se habría limitado a decirnos simplemente que entra tíraten, desde afuera, pero sin decirnos desde dónde y cómo. Esta interpretación tiene la conveniencia de no violentar el texto, está más conforme con el conjunto doctrinal del Filósofo, quien parece haber desconocido el concepto de creación y, por otra, la de avenirse mejor con el carácter cauteloso y prudente de Aristóteles de no afirmar más de lo que él ve en los hechos y en sus exigencias. Así como, según acabamos de ver a propósito del entendimiento del alma separada del cuerpo y como según apuntamos antes a propósito del conocimiento divino de las creaturas, Aristóteles se habría limitado a afirmar que el alma sin cuerpo no puede conocer del mismo modo que con él y que Dios no puede conocer el mundo por una determinación objetiva que provenga de éste, sin negarles -ni afirmar tampoco- en absoluto que puedan ejercer ese mencionado conocimiento de un modo distinto y superior, que él desconoce; así también en el presente problema: su actitud sería más bien una epoké, una afirmación escueta de la imposibilidad de que el alma espiritual pueda estar engendrada por una causa inferior, material, y de que haya de provenir de otra parte, de otra causa, con la suspensión de su juicio en lo tocante a su origen positivo y determinado.

Lo de que el alma es "solamente algo divino (teion einai monon)", que ha dado fácil pie a la interpretación averroísta, es susceptible de otra interpretación: se trata más bien de una afirmación hiperbólica de su espiritualidad, que tampoco falta en los Padres y Doctores de la Iglesia.

Contra el traducianismo material de Tertuliano y el espiritual propuesto como solución probable por S. Agustín, de que el alma es engendrada por los padres mediante una semilla material o espiritual, respectivamente, y contra el panteísmo neoplatónico emanatista, históricamente de múltiples matices, que hace del alma algo de Dios -como su partícula, o como una información de Dios en el cuerpo, etc.- S. Tomás afirma vigorosamente el origen del alma, espiritual individual humana por creación directa de Dios en cada caso. S. Tomás ha creído además que en el primer momento de la concepción humana el cuerpo es informado por un alma vegetativa, que más tarde es generada en su lugar otra vegeto-sensitiva y que, finalmente, cuando el cuerpo está dispuesto a recibirla, esta alma es substituída por el alma espiritual vegeto-sensitivo-intelectiva, que ya n o es gen erada de la materia por el concurso paterno, sino directamente creada por Dios [437].

Su opinión en cuanto al tiempo de la infusión del alma espiritual, estrictamente humana, es cuestión secundaria. Ni la ciencia ni la filosofía tiene nada en su contra. Sin embargo, lo más obvio es que el alma espiritual, que tiene potencias vegeto-sensitivas para ejercitarlas en unión con el cuerpo, sea la primera y única alma infundida desde el primer momento de la concepción del hombre. La organización del cuerpo desde el primer instante de su concepción encamínase al cuerpo del hombre como tal, y puédese decir que ya lo es en virtud o potencialmente. E s por eso, lo más natural que sea el alma humana, espiritual, quien lo estructura desde ese primer momento. En este punto la opinión de S. Tomás, sin ser absurda ni improbable, no tiene por qué ser mantenida y debe desglosarse, en cualquier caso, como una opinión científica de su tiempo, ya superada, de su tesis fundamental, filosófica, del origen por creación del alma espiritual.

He aquí su argumentación en sus líneas generales. En primer lugar prueba el S. Doctor "que el alma no pertenece a la substancia divina". E n efecto, no puede ser parte de esa substancia, pues la substancia divina es simple y carece de partes; ni puede originarse por comunicación o información de la divina

esencia, pues, en tal caso ipso facto dejaría ésta de ser Acto puro para convertirse en un principio parcial del hombre [438].
En segundo lugar, "el alma intelectiva [...], como quiera que es substancia inmaterial, no puede ser causada por generación" [439], ya que ésta se lleva a cabo con el concurso causal de la materia, y lo espiritual es esencialmente independiente de la materia en su ser y, consiguientemente, en su origen.
Finalmente, el alma no puede originarse sino por creación, vale decir, por producción total de su ser, debe ser causada de la nada, y por intervención divina, ya que según el mismo Santo Doctor, la creación es siempre obra exclusiva de Dios, único que puede producir "según el ser", como es preciso para la creación [440]. "Siendo el fieri el camino al existir (via ad esse), del mismo modo conviene a una cosa el fieri como le conviene el esse [...]. Ahora bien, el alma racional es forma subsistente les decir, espiritual o independiente de la material [...]. Y porque no puede ser hecha de la materia preyacente [...J es necesario afirmar que no es hecha sino por creación (necesse est dicere, quod non fiat nisi per creationem)" [441]. "A sólo Dios pertenece el crear [...]. Por consiguiente, solamente por Dios es producida el alma humana en su existir" [442].
10. De esta vida intelectiva, surge connaturalmente el apetito espiritual, la voluntad.
No sólo de la inteligencia, sino en general de todo conocimiento, surge naturalmente el apetito, es decir, goce o tendencia al bien conocido, según que se le posea o no. Tal es la doctrina de Aristóteles [443] y de S. Tomás [444].
No podemos detenernos en desarrollar la naturaleza y división del apetito en general [445], ni siquiera del espiritual, de la voluntad [446]. Sólo queremos tocar el tema para señalar su dependencia con el de la inteligencia.
El objeto formal de ese apetito espiritual se extiende tanto como el de la inteligencia que la dirige e ilumina; y que es el mismo que el de la inteligencia, con esta modalidad diferente, sin embargo, que en lugar del ser en cuanto ser, es el ser en cuanto fin o bien del hombre específicamente tal. El objeto formal propio de la voluntad humana es el bien en sí, infinito, abstractamente considerado - bon u m in communi o la "ratio universalis boni" [447], en expresión de S. Tomás- la felicidad o razón de bien, buscado, eso sí, en un bien individual concreto. Porque a diferencia de la inteligencia determinada por un objeto universal, la voluntad tiende a un bien en acto, real en el orden existencial, y, por ende, individual. Sin embargo, en virtud de su dependencia de la inteligencia, que conoce abstractamente la esencia de las cosas, no se ordena á ningún bien concreto sino buscando la razón formal del bien. El bono m in comm un¡, la razón universal del bien, es el motivo, la razón de su movimiento, lo que en el objeto individual atrae su apetencia [448]. Toda la vida de la voluntad, del apetito y fruición espiritual se desenvuelve bajo la dependencia y lleva impresa en todos sus pasos la impronta de la inteligencia. .
Cualquier facultad no puede actuar sino dentro del ámbito de su objeto formal, es decir, está necesitada en cuanto a su especificación [449]. También la voluntad lo está en cuanto al bien, en el sentido de que nada puede querer sino en cuanto bien, y-que toda su actividad debe deslazarse dentro del ámbito de ese objeto formal [450].
Pero precisamente en virtud de la amplitud infinita de ese objeto formal, el apetito de la voluntad sobrepasa la apetibilidad de cada bien concreto finito -y aún del Bien infinito, en cuánto conocido de un modo finito, imperfectamente o por analogía, como acaece en la vida del alma unida al cuerpo en el tiempo- y es activamente indiferente para quererlo o no en cada caso concreto, es decir, es libre [451]. La libertad no es más que esta indiferencia activa o dominio sobre el propio acto, este poder querer o no o repudiar un determinado bien, la "virtus electiva mediorum, la fuerza electiva de los medios" (o bienes concretos), como la define S. Tomás [452].
Tampoco es intención nuestra desarrollar este amplió capítulo de la psicología aristotélico-tomista de la libertad. Lo que queremos destacar -conforme al propósito de este capítulo: de cómo toda la psicología aristotélico-tomista está reflejada e incluída en su doctrina de la inteligencia- es que, según se preocupa de ponerlo en relieve S. Tomás, la libertad está causada y es hija del juicio universal de la inteligencia [453]. Es ésta, quien frente a determinados bienes formula el juicio de indiferencia: son bienes, pero no el bien en sí. "Por eso, dice el Angélico Doctor, solamente quien posee entendimiento puede obrar con juicio libre: en cuanto conoce la razón universal de bien, por la que puede juzgar que esto o aquello es bueno. De aquí que dondequiera haya entendimiento, haya libre arbitrio (Unde, ubicumque est intellectus, est libero m arbitrium)" [454], "y que por esto mismo que es racional preciso es que el hombre en la misma medida posea el libre arbitrio (Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est)" [455].

La universalidad del juicio de la inteligencia es, pues, la que funda la universalidad del objeto formal especificante de la voluntad [456], frente a todo bien concreto limitado o infinito aprehendido de un modo finito o imperfecto. Si a su vez tenemos presente que la inteligencia alcanza su objeto -la esencia universal abstraída de sus notas individuantes- gracias a su inmaterialidad perfecta (Cfr. c. III, n. 7 y sgs.), llegamos a la conclusión de que la espiritualidad del alma es la raíz o constitutivo ontológico último no sólo de la inteligencia sino también, mediante ésta, de la voluntad y de su libertad. Y como la libertad no es en cuanto al fin -el bien en sí u objeto formal de la voluntad, apetecido de un modo necesario- sino en cuanto a los medios o actos determinados [457], y esta actividad libre debe ser regulada por las exigencias o normas derivadas de ese fin, es decir, ha de ordenarse a su consecución -en lo cual tiene su punto de arranque y consiste substancialmente el problema moral: el problema de la ordenación de los actos o medios al fin, último o bien en sí, acto plenificante del hombre- síguese también que el problema moral, al que el hombre se encuentra abocado por su libertad, tiene su origen remoto en la espiritualidad del alma intelectiva, más próximo en la vida misma de la inteligencia de la que surge el apetito espiritual ordenado necesariamente al fin y libremente a los medios con el consiguiente origen del problema moral y de su solución.

11. Y es así cómo por la espiritualidad de su alma, que engendra y se manifiesta en la inteligencia y en su conocimiento universal, en su voluntad libre. y en su ordenación moral, el hombre, a diferencia de los demás seres materiales, llega a ser persona.

La filosofía griega, sin excluir al mismo Aristóteles, no llegó a desarrollar una doctrina cabal de la persona, bien que trata admirablemente algunos de sus rasgos fundamentales, por ejemplo, el de la inmaterialidad de la inteligencia. Para Aristóteles, filósofo de lo temporal, toda su E tica confluye a la política como a su culmen, donde el individuo se halla ante todo ordenado al bien de la ciudad, y por eso, el hombre está considerado eminentemente en su calidad de parte o miembro de la sociedad (como individuo), más que en su unidad de una totalidad ordenada a su fin individual supremo divino, trascendente a la ciudad (como persona. Este aspecto de totalidad del hombre, por el que se ordena a un fin individual eterno, superior al propio de la ciudad -al que ésta misma, en última instancia, se subordina como un medio- y bajo el cual, por eso mismo, el hombre es independiente y escapa a la autoridad humana, no fué conocido por el paganismo, ni siquiera por sus grandes Filósofos, Platón y Aristóteles, que propenden ambos hacia un estatismo con desconocimiento y detrimento de los derechos inalienables de la persona, o lo que es equivalente, del hombre en todo lo referente a la ordenación hacia su último fin individual transcendente. No llegaron ellos a develar esta verdad, tan simple después del advenimiento del cristianismo, que si el hombre se somete a las exigencias de la sociedad y acepta las coartaciones de su libertad necesarias para ello y la obligación de contribuir positivamente al logro del bien común de la sociedad, es sólo a cambio y para asegurarse con ello los medios para una consecución más adecuada de su último fin, y entre éstos muy principalmente la garantía del ejercicio de su libertad en todo lo concerniente a su ordenación a su último fin o bien moral. En una palabra no vislumbraron que la política no es lo supremo, y que, si bien directamente busca un fin temporal (el bien común de la ciudad, de los ciudadanos), indirectamente sirve al fin último personal de cada uno de ellos, garantizándole el ejercicio de su libertad para el bien y ayudándole a la consecución de los medios para su propio desarrollo o perfección espiritual.

Sólo la doctrina de Cristo, especialmente en lo concerniente a la caridad, sellada con el sacrificio de su vida en la cruz por la salvación de todos y cada uno de los hombres, había de exaltar el valor espiritual y eterno del hombre, y destacar así la grandeza de su persona. Porque desde que Dios ha muerto por cada uno de los hombres, el individuo ha dejado de ser sólo la parte de un todo, el miembro de una sociedad o uno de la especie, para constituirse además y ante todo, en ser propio e inalienable, en su ser individual con su sentido también propio como una totalidad, bajo aquel aspecto espiritual, por el que escapando y trascendiendo lo temporal y consiguientemente lo social, se enfrenta con su último fin o bien eterno. E1 cristianismo, que ha aportado y puesto en relieve el valor de la persona humana, como una totalidad individual bajo este aspecto moral, ha traído también consigo, en sus dogmas de la Trinidad y de la Encarnación del Verbo, la significación y relieve metafísico de la persona y h a planteado a la filosofía cristiana un problema, enteramente desconocido por la filosofía griega y pagana, el de la constitución esencial de la persona, y el de sus relaciones con la naturaleza.

12. Bajo este soplo vivificante del cristianismo. S. Tomás elabora su doctrina de la persona, de esta totalidad individual, que por su constitutivo formal trasciende todo lo material y temporal.

Porque la persona no es más que la substancia completa y acabada en sí misma y además espiritual o inteligente. El Angélico Doctor, siguiendo la doctrina de los Padres de la Iglesia y especialmente de

Boecio [458], distingue entre hipóstasis o suppositu m y persona. "La hipóstasis no es sino lo completíssimo en el género de substancia" [459]. "La hipóstasis significa la substancia particular no de cualquier modo, sino en cuanto está en su complemento [acabada y cerrada en sí misma]. Pero en cuanto llega a unirse con un ser más completo no se dice hipóstasis" [460]. Esta formalidad que distingue a la hipóstasis o suppositu m de la naturaleza, por la que ésta llega a ser un todo acabado y completo, una totalidad cerrada en sí misma, es lo que S. Tomás llama la subsistencia [461]. El suppositu m -así como la formalidad de la subsistencia que lo constituye- es una noción genérica, que conviene a toda naturaleza completa y terminada en sí misma [462] y que, por ende, puede verificarse y se verifica a más de en el hombre, también en los seres irracionales.

La persona, en cambio, añade al suppositu m o hipóstasis una diferencia específica, aplicable sólo al ser espiritual e inteligente. Porque la noción genérica de suppositu m se especifica en la persona por la racionalidad o inteligencia, y "la persona no es más que el suppositum de la naturaleza racional" [463], o como dijera antes Boecio, en una definición célebre, ya citada y recordada por S. Tomás: "la persona es la substancia individual de la naturaleza racional" [464].

Y esta "subsistencia en la naturaleza racional", es lo que da a la persona su "gran dignidad" [465]. Porque por su inmaterialidad o espiritualidad el suppositu m llega en la persona al sentido perfecto de su unidad total. En efecto, en esta inmaterialidad perfecta o espiritual tiene su origen la inteligencia y con ella la identidad intencional con los objetos, el conocimiento de la realidad como o b-jectu m (cfr. c. III), como cosa frente a la cual se sitúa ella a su vez como sujeto o algo en sí, como un yo o persona, que adquiere la conciencia de sí misma como una totalidad en sí, que alcanza para sí también la categoría de objeto. El acabamiento o perfección de la substancia de la hipóstasis o suppositu m llega a ser en la persona posesión intencional, posesión cognoscitiva o coincidencia inmaterial de la substancia consigo misma en su individualidad incomunicable como un todo distinto y frente a la realidad de los demás objetos. Por su naturaleza inmaterial, ,por su inteligencia, la hipóstasis adquiere en la persona el relieve individual y cobra valor de totalidad en sí y llega a ser no sólo material sino intencional y, por ende, objetivamente, posesión y hasta identidad consigo misma y alcanza la conciencia del propio yo, como unidad en sí, distinta de todo lo demás.

Correlativa y a la vez con esta toma de posesión consciente de sí misma, la persona cobra conciencia del mundo, de la realidad, como o b-jectu m frente a ella. Ya no es una cosa entre otras, una parte del todo. Es un ser que en su verbo mental se dice y sabe a sí mismo y a todo el ser y que en la perfección y riqueza del acto inmaterial de su inteligencia logra por identidad intencional la posesión de sí mismo y del mundo. E n la inteligencia de la persona alcanzan relieve de ser, distinto del ser de los demás, el ser de la propia persona y el ser de todas las cosas. E1 mundo subjetivo y objetivo, en toda su irreductibilidad ontológica, sólo es aprehendido en la luz de la conciencia personal, centro consciente en que se da cita toda la realidad. En ese acto la substancia propia y la de la realidad objetiva cobran consistencia de sujeto y objeto. La persona es, por eso, una substancia y suppositu m distinto y superior a todos los demás. Sólo por ella se llega a la aprehensión consciente, a la afirmación de la existencia de sí y de todo lo demás. Sin persona, el mundo real -de poder existir, pues es un absurdo que puede darse sin la persona, por lo menos de Dios, que lo concibe y crea, de donde la supremacía del espíritu y de la inteligencia, de lo más perfecto sobre lo más imperfecto, del Acto sobre la potencia, en toda la gama de, la realidad- sin dejar de existir, sería como si no existiese [466]. Aun los animales que conocen el mundo y tienen cierta conciencia de su propio ser (conciencia directa o concomitante), no llegan al núcleo del ser propio y ajeno, a aquello que hace realidad al mundo, y persona y totalidad a la propia substancia, a la esencia inteligible de las cosas, al ser en cuanto ser. Viven su vida y la realidad circundante como implícitamente, como algo que no llegan á poseer plenamente, contemplan el mundo pero no como mundo, y tienen una conciencia implícita de sí sin saber decirse su propio yo ni sacar a plena luz la conciencia de su propio ser y la objetividad de la realidad circundante, sin trazar explícitamente la línea tajante entre yo y no-yo, entre sujeto y objeto.

Pero no acaban aquí los privilegios y la dignidad de la persona. A esta identidad inmaterial o consciente con la propia substancia, que constituye la posesión más íntima de sí misma -consiguiente a la posesión del ser del mundo como realidad objetiva-, sigue la posesión de su actividad y de su destino por la propia libertad. Ya vimos cómo del juicio universal de la inteligencia surge el juicio práctico de indiferencia frente a los bienes concretos, y de este juicio la indiferencia activa de la voluntad,, su libertad (cfr. el n. 10 de este capítulo). Los demás seres, que no poseen inmaterialmente su ser, no poseen tampoco el dominio de su propia actividad, conducida por inclinaciones o leyes naturales necesarias. Ningún ser inferior a la persona hace lo que quiere ni tiene en su mano su ser y actividad. Esta se desplaza bajo el impulso de leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas, bajo el coeficiente común de necesidad. Frente al objeto

proporcionado a la facultad dispuesta, ésta no puede en ellos no irrumpir hacia su acto. No así la persona, que a la posesión intencional de su ser y de la realidad, que la hace bajo este título señora de la realidad propia y ajena, añade el dominio real y consciente de su actividad apetitiva espiritual y, mediante ella, de sus actitudes frente al mundo. La persona, ella sola, es la que frente a su objeto puede apetecerlo o no, quererlo o repudiarlo, es la única que puede tomar posición activa frente a la propia y ajena realidad, pronunciar su regio sí o no.

Pero este dominio o poder trae consigo aparejado el problema y actividad moral, exclusivo también por eso de la persona. Los demás seres por las leyes que los gobiernan de un modo ineluctable en su substancia y actividad, son conducidos necesariamente a su propio fin o bien. No tienen el problema de indagar y encaminarse a sí mismos libremente hacia su fin, carecen del problema moral. La persona, en cambio -la creada solamente, pues la divina, identificada con su propio fin, está siempre normada por sí misma y es esencialmente perfecta- está precisada al planteo y solución del problema moral: a investigar con su inteligencia cuál es en concreto su último fin, el ser que reune las cualidades de bien en sí, infinito, el ser capaz de perfeccionarla plenamente con su posesión, y derivar de ese fin la norma a que han de ajustarse sus actos, como otros tantos medios, para su consecución, para luego en un segundo momento esencialmente práctico decidirse libremente con su voluntad a adoptarlos y llegar así a la conquista de aquel supremo bien y último fin suyo. Vale decir, de los seres finitos la persona es la única que tiene por delante el problema de su propio destino, el de la determinación del fin y norma de su propia actividad y el de la decisión libre y activa de ajustarse a ésta para alcanzar su propia perfección. La persona es así la única que participa, por su inteligencia y de un modo consciente, de la misma ordenación y ley de la Inteligencia divina para sus creaturas, y la que por su voluntad libre tiene en su propias manos su perfección temporal y eterna, la consecución o pérdida de su último fin o bien supremo y se encauza o desvía libremente por el camino de su perfección y participando y conformándose -o apartándose- consciente y libremente con el querer de la Voluntad divina. En la intimidad de la persona, sólo en ella, hace su epifanía y se realiza por eso el drama de su propio destino, y en los instantes de su vida del tiempo decide ella misma -con el riesgo del extravío o del mal paso irreparable- de su suerte y felicidad eterna.

De acuerdo a esta doctrina, tomada en todos sus puntos de S. Tomás, la persona constituye, por eso, un mundo aparte, una unidad que supera infinitamente al individuo de una especie. Por sobre la cerrajón del individuo limitado a su propio ser, impuesta por la materia, surge y se levanta la persona, abierta ,por su inmaterialidad perfecta, por su espiritualidad, -que es inteligencia y voluntad- a todos los caminos de la trascendencia del ser ajeno y propio. La raíz de su grandeza, su esencia específica constitutiva arranca de su alma substancial espiritual, para manifestarse en este mundo exclusivamente suyo:

a) de la realidad inmaterialmente poseída, del mundo de los objetos formalmente tales,

b) de la aprehensión intencional u objetiva de sí misma, de la conciencia del propio sujeto, dueño por su conocimiento del mundo,

c) de la libertad que le otorga una indiferencia activa, un dominio sobre la propia actividad, y -consiguientemente a esta inteligencia y 'libertad-

d) del mundo de los fines y de su actividad moral con ellos relacionada, y de toda actividad del hacer, del arte y de la técnica, dependiente de ésta.

De ahí que los grandes problemas de la Gnoseología, de la Metafísica y de la Psicología -incluyendo en ésta el del propio ser personal y libre- y el de la Etica, junto con el de la Filosofía del Arte, en una palabra, las grandes cuestiones fundamentales de la filosofía constituyan el ámbito propio en que se mueve y vive y decide su suerte la persona humana, la órbita propia de su actividad espiritual, el mundo propio de la persona.

13. Haber querido suprimir, haber intentado acabar con las torturas de la vida espiritual para sumergirse en la específica tranquilidad de la vida végeto-sensible ha sido el grande y grave error de Nietzsche, que ha confundido los desvíos concretos del espíritu con su grandeza y poder original, y ha olvidado que la grandeza espiritual de una persona finita y encarnada, a la vez que proyectada y anhelante por todas sus aberturas hacia la Infinitud divina, es la raíz misma de sus dolores y sufrimientos. Sus desgarramientos y torturas denuncian su regia estirpe, y constituyen el tributo a su noble origen a la vez que la paga con que adquiere en el tiempo su plenitud ontológica de la eternidad.

Haberlos minimizado y reducido a un mundo puramente fenomenológico, reduciendo la realidad del mundo y del sujeto y de los fines a pura creación objetivarte del espíritu, a puros "objetos" y "valores", rompiendo así toda vinculación ontológica entre la persona y el mundo de la realidad en sí para exaltar a

la persona humana hasta hacerla un absoluto divino, es, por el otro extremo, el grave error del idealismo trascendentalista del siglo pasado -en el que reinciden a la postre también la fenomenología y axiología actuales- que desconoce la naturaleza de la actividad primordial -raíz de todas las demás- de la persona, del conocimiento, identidad intencional con la realidad trascendente del ser en sí, y que so color y pretexto de exaltar al hombre hasta la divinidad ha acabado haciéndolo un ser contradictorio, despedazado por un ansia de remediar su finitud esencial con el Ser infinito por el que anhela, y obligado sin embargo á encerrarse en su inmanencia y a contentarse con una supuesta infinitud de que radicalmente está desprovisto.

Haberles dado valor real, óntico, para hacer de la persona una substancia real y espiritual -al menos por su forma específica- finita, pero abierta al ser -de la realidad extramental y que por la posesión intencional del ser finito del mundo llega a la aprehensión del Ser infinito y trascendente de Dios; privada en la vida del tiempo de su pienitud ontológica, del infinito Bien de Dios, su último fin, para el que está sin embargo esencialmente hecha, pero con una libertad y dominio de su propia actividad para ordenarse y encaminarse bajo la dirección de su inteligencia hasta la posesión e integración en él, imperfecta en su vida terrena y perfecta en la inmortal; haber hecho, en una palabra, de la persona humana un ser finito, pero con una inclinación natural, por su inteligencia y voluntad libre, hacia su plenitud infinita, un ser creado y limitado que por su espíritu sólo llega a su perfección por su integración en Dios, he ahí el valor del realismo e intelectualismo de S. Tomás, quien, centrando al hombre en la verdadera esencia de su ser, afirmándolo como ser espiritual (y material finito, en potencia y ansia de alcanzar el Ser infinito, le señala así el camino de su grandeza infinita en, la posesión de este supremo Bien de Dios.

14. Pero de entre todos estos caracteres en que se manifiesta y constituye la persona humana, determinados todos ellos en su origen por la inmaterialidad del alma, la inteligencia ocupa un lugar preeminente, hasta tal punto que ella significa el ápice de la grandeza de la persona y el ápice de todo el mundo creado e increado [467].

En efecto, todos los seres irracionales encuentran su fin último en el hombre. Cada uno busca la conservación (individual y específica), el desarrollo y la perfección de su ser. Pero a la vez en la escala de los seres hay una natural jerarquía -expresión del fin intentado por el Creador- que subordina los unos a los otros, y todos inmediata o mediatamente, directa o indirectamente, al hombre.

Dentro de éste, también el cuerpo se subordina y sirve al alma, la vida vegetativa se subordina a la vida sensitiva, y ésta a su vez a la intelectiva y espiritual.

Toda la naturaleza material hasta los supremos grados de la vida orgánica, fuera y dentro del hombre, confluye a la perfección y se subordina y sirve más o menos mediata e inmediatamente al hombre, y, en definitiva, al fin o bien de su vida específica espiritual, de su persona.

Mas, como dentro de las manifestaciones superiores del espíritu, la inteligencia aparece como la cumbre suprema, síguese que todo el mundo creado en su ser y actividad confluye y alcanza su fin en la perfección y plenitud de la inteligencia. La inteligencia, en efecto, es primeramente la raíz de la voluntad y de su libertad. “Nihil volitum quin praecog nitu m, nada se puede querer sin previo conocimiento", dice el adagio tomista” [468]. La voluntad es una facultad ciega, incapaz de desplazarse a su acto si no es por la acción del fin que la atrae mediante y a través del conocimiento intelectivo. También es la inteligencia quien determina con su juicio de indiferencia el modo de libertad de la voluntad humana en su movimiento hacia un bien o fin determinado. Toda la vida práctica de la voluntad y facultades á ella subordinadas -en su doble aspecto jerárquico de hacer y obrarparte de la determinación cognoscitiva de la inteligencia, como un movimiento hacia su último fin o bien en sí, que también se alcanza por la inteligencia. Por lo demás, hemos visto cómo la misma actuación práctica no se realiza sino por la intervención conjunta de la inteligencia y de la voluntad como forma y materia, respectivamente (cfr. c. VIII).

La actividad espiritual de la persona humana se desenvuelve en todo su ámbito entre dos actos de la inteligencia, inicial el uno y último el otro, como causa determinante y final suya, y dirigida siempre en todo su desarrollo por dicha facultad. Con un acto de inteligencia nos abrimos a la vida del espíritu, y con otro alcanzamos el ápice ontológico de nuestra plenitud.

De la inteligencia nace y bajo su ordenación se estructura la actividad espiritual no estrictamente especulativa, la práctica como un movimiento hacia la consecución del último fin, que sólo se alcanza a su vez y de un modo definitivo por la vida de contemplación intelectiva. Del apetito espiritual o voluntad insatisfecha por la ausencia del bien no plenamente conseguido, nace la actividad práctica bajo todos sus aspectos. Pero esta actividad cesa naturalmente con la posesión del último fin. Ahora bien, sólo la inteligencia, enseña S. Tomás, es capaz de posesionarse del Bien en sí, de Dios, como Verdad infinita,

pues la voluntad tiende al bien ausente o se goza en el bien presente, pero en ambos casos es incapaz de aprehender el bien [469]. La voluntad como tendencia al fin ausente engendra la actividad práctica, que por eso mismo tiene el carácter de transitoria y vial y dura tanto cuanto la peregrinación del hombre en busca del fin supremo, vale decir, tanto como su vida del tiempo. Por la misma razón, también el entendimiento práctico cesará en sus funciones con la posesión plena del último fin [470]. De la voluntad, en la vida definitiva del hombre, ya en posesión del bien definitivo, sólo permanecerá el goce o fruición, derivada de tal posesión alcanzada por la inteligencia, el gaudiu m de veritate [471]. Pero aún esta vida gozosa de la voluntad será una consecuencia de la vida plena de la inteligencia en posesión de la Verdad en sí, como su Bien absoluto, en que reside la esencia misma de la beatitud [472].

Por la contemplación de la Verdad, por la vida más pura de la inteligencia, el hombre no sólo se integra y perfecciona con la posesión del Ser infinito, Bien último, actualización total de su capacidad potencial, sino que comienza la vida definitiva de su espíritu [473]. Desde esta cumbre eterna de la plenitud del hombre que ha logrado alcanzar su último y definitivo bien, la breve vida práctica del tiempo aparece en todo su inmenso valor de preparación para esta vida definitiva de la contemplación, pero a la vez en la caducidad de su valor provisorio, y como tal, transitorio, que ha cesado y ha sido superada por aquélla, una vez cumplida su misión de conducir a la inteligencia -y por medio de ella a todo el hombrehasta la contemplación beatificante de la infinita Verdad. La vida propia de la inteligencia, la contemplación de la verdad, en cambio, lejos de cesar entonces con la vida práctica, alcanza la plenitud de su desarrollo en el acto exhaustivo de su potencia por el que se posesiona para siempre de la infinita Verdad. Cumplida su misión, cesa la vida práctica, la vida activa [474], para dar lugar a la vida plena e inmortal de la inteligencia en la contemplación de la infinita Verdad, como integración total y actualización plena de su potencia, y en ella de todo el hombre.

La inteligencia ocupa así en el sistema tomista la supremacía de la vida del espíritu y del hombre. Es la fuente y la organizadora de su vida humana en el tiempo, la que gobierna con sus normas toda su actividad espiritual y, mediante la voluntad, las facultades a ésta subordinadas, la que comienza a pregustar en la posesión paulatina de la verdad los goces de su vida inmortal y la que otorga al hombre su plena y definitiva perfección con la posesión eterna de la infinita Verdad de Dios. Todo el movimiento del hombre hacia su plena perfección, en última instancia, se resuelve en un movimiento hacia la plenitud de la inteligencia, por donde aquélla es alcanzada. Para el hombre de la tierra esa conquista se logra laboriosa y pobremente a través de los sentidos, comenzando con la posesión intencional de las formas de los seres materiales. Las realidades superiores del espíritu, las formas puras o perfectamente inmateriales, y aún el mismo Acto Puro de Dios, sólo pueden ser alcanzados analógicamente a través de estos conceptos originariamente tomados de las cosas materiales. Así conviene a su alma espiritual encarnada, o mejor, substancialmente unida a la materia. Pero una vez rotos los lazos del cuerpo, el alma humana se posee inmaterial o cognoscitivamente a sí misma, como objeto formal propio, y en su ser espiritual comienza a conocer de un modo superior las realidades supremas del espíritu y especialmente a Dios [475].

Tal es el intelectualismo, firmemente iniciado en Aristóteles y que alcanza en S. Tomás su perfecto y cabal desenvolvimiento. LA inteligencia señala el ápice de la vida del espíritu y del hombre. Este intelectualismo o supremacía de la inteligencia en el sistema tomista implica a su vez la supremacía del ser actualizando con su inteligibilidad la potencia intelectiva y, en definitiva, la supremacía del Ser infinito de Dios, quien como suprema Verdad actualiza imperfectamente en la vida del tiempo, y plena y exhaustivamente en la vida inmortal, la facultad intelectiva del hombre. Y es así como el Intelectualismo tomista, que enaltece la inteligencia y su actividad como la facultad más noble y suprema del hombre y, en general, del espíritu, se despliega e implica un realismo y ontocentrism o que la inserta en el ser, como en su objeto que la actualiza, el cual en última instancia, se trueca en un teocentrismo, que la integra en la Verdad en sí de Dios, como en el Acto puro que plenamente la actualiza en la beatitud del anhelo más hondo del espíritu totalmente cumplido.

15. Hemos tenido oportunidad de ver a través de estas páginas cómo todas las grandes líneas del sistema aristotélico-tomista confluyen hacia su doctrina gnoseológica y sobre todo noética. Es desde allí, desde la doctrina de la inteligencia -y me refiero ante todo a la síntesis que logra su madurez en S. Tomás- con todo lo que ella presupone o implicasen sus fundamentos y con todo lo que proyecta en su desarrollo, desde donde se contempla la unidad del sistema en toda su íntima y coherente cohesión. La doctrina de la constitución hilemórfica (de materia y forma) de los cuerpos hasta en sus mínimos detalles, el principio de individuación de la materia signata quantitate, y el principio de la unidad específica de la forma, concuerdan íntimamente con la doctrina del origen sensible de nuestros conocimientos intelectuales, la

del objeto formal propio de la inteligencia -la esencia abstracta y universal de las cosas materiales- la de la inmaterialidad como raíz del conocimiento y de la inteligencia, la de la necesidad de la species impressa intelligibilis y la consiguiente del entendimiento agente y la imaginación, y la de la naturaleza substancial del hombre, compuesto substancial de materia y alma espiritual, inmortal e inmediatamente creada por Dios. No hay una tesis de más ni de menos en esta síntesis, cuya armonía y cohesión no ha sido jamás superada. Porque cada una de sus afirmaciones ha sido la exigencia lógica, derivada del análisis del hecho mismo del conocimiento. Nada hay allí de arbitrario, ni por exceso ni por defecto. Se ha comenzado por observar con finura los datos de la experiencia externa e interna y luego se han desarrollado con todo rigor y penetración las consecuencias impuestas por tales hechos, sin deformarlos previamente, y así se ha llegado a una síntesis concordante en todos sus puntos y a una visión cabal de la realidad noética.

Y desde que el acto intelectivo se manifiesta como la identidad intencional con su objeto, el ser alcanzado a través de la intuición sensible, toda la naturaleza de las cosas y toda la naturaleza del hombre había de estar presente y reflejarse en él, en la medida de esa identidad intencional. Más aún, desde que las cosas conocidas y el hombre y el mismo conocimiento son algo, son un ser, toda la metafísica y toda la filosofía -pues todas sus partes, sin' excluir la moral, son solidarias y dependen de aquélla- había de traslucirse en el acto de la inteligencia. El acto intelectivo -cumbre hacia la que converge en vigorosa unidad la multiplicidad de los as pectos de la psicología aristotélico-tomista- es también, por esto, el punto de encuentro de todas las grandes tesis del tomismo, hasta tal punto que a partir de él se podría llegar a reconstruir en todas sus partes y en el preciso orden jerárquico de la síntesis todo el vasto sistema del Doctor medioeval. Un análisis más hondo del hecho del conocimiento intelectivo nos lo mostraría solidario y como un caso particular de la doctrina metafísica mucho más amplia del acto y la potencia, columna vertebral de todo el sistema de S. Tomás [476].

Este hecho de la armonía de un sistema de tan vastas proporciones como es el de S. Tomás -en el que no hay problema que no haya sido tratado, o tocado por lo menos, y resuelto en la evidencia de los supremos principios del ser- reflejada en toda su fuerza en un simple acto de intelección -punto de convergencia de todas las tesis del sistema- y puesta en relieve en su doctrina gnoseológica, constituiría por sí solo, de no existir los argumentos que conso-. lidan cada una de sus partes, una prueba suficiente de su valor objetivo, de su estructuración sobre la realidad misma, que fielmente refleja. Porque toda sistematización no organizada concorde con la realidad, termina indefectiblemente en contradicción con los hechos empíricos y con los principios racionales.

Sin embargo, semejante armonía sistemática, patente sobre todo en la doctrina de la inteligencia, no es un principio a priori del que se parte, no es un fin preestablecido antes de la erección del sistema, sino el término simple y connatural al que el S. Doctor llega como a un resultado a través de largos y minuciosos análisis de los hechos, conducidos luego por el estrecho y firme sendero de rigurosas deducciones, ajustándose siempre al ser, en sus datos empíricos y en sus exigencias ontológicas.

La fidelidad al ser es el secreto de la justeza y verdad del sistema tomista, de un modo particular en lo que hace a su doctrina de la inteligencia. Y la fidelidad al ser en todas sus partes y manifestaciones tiene en S. Tomás un fundamento ascético-místico, implica una actitud y se desarrolla con un espíritu religioso, pues el ser siempre viene de Dios como de su Causa eficiente primera y a El conduce, cual manifestación suya, como a su Causa final última, cuando no es el ser que verdadera y plenamente es y por sí mismo está identificado con su existencia, el Ser divino del Acto puro de Dios. En su ápice el intelectualismo realista de Sto. Tomás se apoya y resuelve en el más vigoroso teocentrismo. De él dimana su unidad y su fuerza, porque en él alcanza toda la Verdad.

BIBLIOGRAFIA

I. EDICIONES EMPLEADAS EN EL ESTUDIO DE ARISTOTELES Y SANTO TOMAS

ARISTÓTELES: Aristotelis Opera Omnia graece et latine. Edición en 5 tomos, Fermín-Didot, Paris, 1927 y sgs.
ARISTÓTELES: Aristotelis Opera Omnia, brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a SILVESTRE MAURO S. J. Edición conforme a la romana de 1668 llevada a cabo por F. EHRLE S. J. y otros, 4 tomos, Lethielleux, París (sin fecha).

ARISTÓTELES: Aristotelis De Anima, libri tres graece et latine. Edición crítica, traducida y anotada por P. SIWEK S. J., en 3 fascículos, Universidad Gregoriana, Roma, 1933
ARISTÓTELES: Métaphysique, traducción y notas de J. TRICOT, 2 tomos, Vrin, Paris, 1933
SANTO TOMÁS: Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia jussu impensaque Leonis XIII edita. 15 tomos aparecidos, que comprenden los comentarios a los libros lógicos y físicos de Aristóteles y las das Sumas Teológica y Contra los Gentiles- comentadas por Cayetano y el Ferrariense, respectivamente, Políglota Vaticana, Roma, 1882-I93o.
SANTO TOMÁS: Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica. Edición segunda romana, Forzani, Roma, 1925.
SANTO TOMÁS: Divi Thomae Aquinatis Summa Contra Gentiles, Forzani Roma, 1924. Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. Edición llevada a cabo por P. MANDONNET O. P., 3 tomos aparecidos, Lethielleux, París, 1929 y sgs.
SANTO TOMÁS: Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones Disputatae, sexta edición taurinense, 5 tomos, que comprenden también las Quaestiones Duodecim Quodlibetales, Marietti, Turín-Roma, 1931.
SANTO TOMÁS: Sancti Thomae Aquinatis in A ristotelis Librum De Anima commentarium. Edición bajo el cuidado de A. PIROTTA O. P., Marietti, Turín, 1925.
SANTO TOMÁS: Sancti Thomae Aquinatis in Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum expositio. Edición bajo el cuidado de A. PIROTTA O. P., Marietti, Turín, 1934
SANTO TOMÁS: Sancti Thomae Aquinatis in Metaphysicam Aristotelis commentaria. Edición realizada por M. R. CATHALA O. P., Marietti, Turín, 1926.
SANTO TOMÁS: Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis Libros De Sensu et Sensato de Memoria et Reminiscentia com mentarium. Edición realizada por A. PIROTTA O. P., Marietti, Turín, 1928.
SANTO TOMÁS: Sancti Thomae Aquinatis De Regimine Principum et De Regimine Judaeorum. Edición llevada a cabo por J. MATHIS, Marietti, Turín, 1924.
SANTO TOMÁS: Sancti Thomae Aquinatis Opuscula Omnia. Edición bafio el cuida do de P. MANDONNET O. P., 5 tomos, Lethielleux, París, 1927.

II. COMENTARIOS GENERALES A LAS OBRAS DE ARISTOTELES Y SANTO TOMAS

A. A Aristóteles.
SANTO TOMÁS: Commentaria ad diversos Libros Aristotelis, antes citados.
MAURUS SILVESTER S. J.: Paraphrasis et Expositio ad Opera Omnia Aristotelis, incluídas en la obra antes citada de Aristóteles.
SIWEK P. S. J.: Notae ad Librum De Anima, incluídas en la edición antes mencionada de este tratado de Aristóteles.
TRICOT J.: Notas a la Metafísica de Aristóteles, incluídas en su traducción antes citada.
B. A Santo Tomás.
ALAMANNUS C. S. J.: Summa Philosophiae ex variis libris D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in ordinem cursus philosophici. Nueva edición bajo la dirección del Card. F. Ehrle S. J., Lethielleux, Paris (sin fecha).

BANES D. O. P.: Scholastica Commentaria in Primam Partem Sum mae Theologicae S. Thomae Aquinatis. Reeditada por Luis Urbano O. P., F. E. D. A., Madrid, 1934
Billuart F.: Summa Sancti Thomae. Editio nova, en ocho tomos, Brunet, Arras, 186.
CAYETANO Card. TOMÁS DE VIO: Commentaria ad Summam Theologicam, incluídos en la edición leonina de las obras de Santo Tomás, antes citada.
CAYETANO Card. TOMÁS DE VIO: In de Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis commentaria. Marietti. Turín, 1934
FERRARIENSIS FRANCISCO DE SILVESTRIS: Commentaria in Summa Contra Gentiles, incluídos en la edición leonina de las obras de Santo Tomás, antes citada.
JOANNES A S. THOMA, O. P.: Cursus Philosophicus Thomisticus, secundum exactam, veram, genuinam A ristotelis et Doctoris Angelici mentem. Nueva edición en 3 tomos. a cargo de B. Reiser O. S. B., Marietti, Turín, 1930.
PÈGUES T. O. P.: Commentaire françàise littéral de la Somme Théologique, 21 tomos, Téqui, Paris, 1923, sgs.

III. MONOGRAFIAS

BRENTANO Fr.: Die Psychologie des Aristoteles und seine Lehre von nous poietikós, Mainz, 1876.
DE CORTE M.: La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote, essai d'exégese, Vrin, Paris, 1 934
FOREST A.: La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin, Vrin, Paris, (sin fecha).
FOREST A.: L'esprit de la philosophie thomiste. En .la Revue des Cours et Conférences, n 7, 9, 10 y 12 de 1933. Boivln, Paris.
FOREST A.: Du Consentement à l'être, Aubier, Paris, 1936.
GARIN P.: La théorie de l'idée suivant l'école thomiste, 2 tomos, Desclée, de Brouwer et Cie, Paris, 1932.
GARRIGOU-LAGRANGE O. P.: Le sens commun, 3ª edición, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1922. De esta obra acaba de salir nuestra traducción por la editorial Dedebec, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1944
GARRIGOU-LAGRANGE O. P.: Le sens du mystère et le clair-o bscur intellectuel. Desclée, de Brouwer et Cie., Paris, 1934
GILLET M. O. P.: Du fondement intellectuel de la Morale d'après Aristote, essai critique, Vrin, Paris, 1928.
GILLET M. O. P.: La Morale et les morales, 4á edición, Revue de jeunes, Paris, 1925.
GILSON E.: L'esprit de la Philosophie médiéval, 2 tomos, Vrin, Paris, 1932.
GILSON E.: Le Thomisme, 3ª edición, Vrin, Paris, 1927.
GILSON E.: Le réalisme méthodique, Téqui, París (sin fecha).
GILSON E.: Réalisme tho miste et critique de la connaissance, Vrin, Paris, 1939
GEORGE M. M., O. P.: L'essor de la pensée au Moyen Age, Letousey et Ané, Paris, 1933
GRABMANN M.: Thomas von Aquin, 5ª edición, Kösel und Pustet, München, 1926. (Esta obra está traducida al castellano, publicada por Labor).
GRABMANN M.: Einführung in die Summa Theologiae des Heiligen Thomas von Aquín, 2ª edición, Herder, Friburgo de Brisgovia, 1928. (Existe traducción francesa en la Bibliothèque de Philosophie dirigida por Maritain y castellano editada por Santa Catalina, Buenos Aires, 1942).
GRABMANN M.: Thomas von Aquin Kulturphilosophie, Benno Filser, Ausburgo, 1925. (De esta obra hemos publicado la traducción castellana por la editorial C. E. P. A., Buenos Aires, 1942, 2á edic., Guadalupe, Buenos Aires, 1945)
GREDT J., O. S. B.: De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et objectum cognitum. En Xenia Thomistica, tom. I, pág. 303-318, Universidad Pontificia Angélico, Roma, 1925.
HAMELIN O.: Le Système d'Aristote, Alcan, Paris, 1931.
HUFNAGEL A.: Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen, 1932.
JOLIVET R.: Essais sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chréthienne, Vrin, Paris, 1934
JOLIVET R.: Le thomisme et la critique de la connaissance, Desclée, de Brouwer et Cie, Paris, 1939
LOTTIN O., O.S.B.: L'ordre moral et l'ordre logique d'après Saint Thomas d'Aquin. Publicado en el tomo V de los Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie, pág. 301-399, Lovaina, 1924.

LOTTIN O., O.S.B.: L'Intellectualisme de la morale thomiste. Aparecido en Xenia thomistica, tom. I, pág. 41 1-427, Universidad Pontificia Angélico, Roma, 1925.
KAZUBOWSKI R. O.P.: Fundamentum cognitionis secundum philosophiam aristotelico-thomisticam. Aparecido en Xenia thomistica, tom. 1, pág. 363-377, Universidad Pontlficia Angélico, Roma, 1925.
MANSER G. O.P.: Das Wesen des Thomismus, 21 edición, Rütschí, Friburgo (Suiza), 1935.
MARECHAL J. S.J.: Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, cahiers 1 y 5, en que trata de Aristóteles y Sto. Tomás, Museum Lessianum, Lovaina, 192-1926.
MARITAIN J.: Distinguer pour unir ocs les degrés du savoir, Desclée, ele Brouwer et Cie, Paris, 1932.
MARITAIN J.: Science et Sagesse suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale, Labergerie, París, 1935. De esta obra acaba de salir nuestra traducción castellan a por la editorial Dedebec, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1944).
MARITAIN J.: Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre, 2ª edición, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1926.
NÖEL L.: Notes d'Epistémologie thomiste, Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1925.
NÖEL L.: Le réalisme immédiat, Ibid., 1938.
OLGIATI F.: Il Realismo, "Vita e Pensiero", Milán, 1936.
ORTEGA Y GASSET J.: Prólogo a la traducción castellana de la Historia de la Filosofía de E. Bréhier, pág. 49-54 Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1942.
PEGHAIRE J.: Intellectus et ratio selon Saint Thomas d'Aquin, Institut d'études Médiévales, Ottawa, 1936.
PENIDO T. L.: Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, Tom. XV de 1a Bibliothèque Thomiste, Vrin, Paris, 1931.
ROLAND-GOSSELIN M. D., O.P.: Aristote, Flammarion, Paris, 1928.
ROLAND-GOSSELIN M. D., O.P.: Essais d'un e critique de la connaissance, Vrin, Paris, 1932.
ROUSSELOT P. S.J.: L'intellectualisme de Saint Thomas, 2ª edición, Beauchesne, Paris, 1924.
SENTROUL C.: Kant et Aristote, 2ª edición, Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1913.
SERTILLANGES A. D., O.P.: Saint Thomas d'Aquin, 4a edición, 2 tomos. Alcan, Paris, 1925.
SERTILLANGES A. D., O.P.: Saint Thomas d'Aq uin, Flammarion, Paris, 1931.
SERTILLANGES A. D., O.P.: Le christia nisme et les philosophies, Aubier, Paris (sin fecha).
SIMON Y.: Critique de la connaissance morale, Desclée, de Brouwer et Cie., Paris, 1934
SIMON Y.: Ontologie du connaître, Desclée, de Brouwer et Cie., Paris, 1934.
SIWEK P. S. J.: La Psychophysique humaine d'après Aristote, Alcan, Paris. 1930.
TONQUEDEC J. S. J.: La critique de la connaissance, Beauchesne, Paris, 1929.
WILPERT P.: Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen, 1931.
WEBERT J., O.P.: Saint Thomas d'Aquin, Denoel et Steele, Paris, 1934

IV. MANUALES DE FILOSOFIA ARISTOTELICO-TOMISTA

BOYER C. S.J.: Cursus Philosophicus, 2 tomos, 11 millar, Desclée, de Brouwer et Cie., París, 1937. (La misma editorial acaba de reeditar la obra en Buenos Aires, 1942, tomándola de la última edición francesa).
FARGES-BARBEDETTE: Philosophia scholastica, 621 edición, Bersche et Pagis, Paris, 1935.
GREDT J., O. S. B.: Elementa Philosophiae aristotelico-tomisticae, 2 tomos, 7" edición, Herder, Friburgo de Brisgovia, 1937
HUGON F., O. P.: Cursus Philosopbiae thomistae, 3 tomos, 5ª edición. Lethielleux, Paris, 1935.
HUGON F., O. P.: Les vingt-quatre thèses thomistes, 5ª edición, Téqui, París, 1927. (La traducclón castellana de esta obra ha sido reeditada por Poblet, Buenos Aires, 1940).
MAQUART F.: Elementa Philosophiae, 4 tomos, Blot, París, 1937-1938.
MATTIUSSI G., S. J.: Les points fondam entaux de la Philosophie thomiste. Estudio sobre las 24 tesis tomistas, traducido del italiano, Marietti, Turín, 1926.
MERCIER D.: Cours de Philosophie de Louvain. Logique, 7ª edición, 1922.
MERCIER D.: Métaphysique générale, 7ª edición, 1923.
MERCIER D.: Psychologie, 2 tomos, 11ª edición, 1923.
MERCIER D.: Critériologie générale, 8ª- edición, 1923, Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina.
SIWEK P. S. J.: Psychologia Metaphysica, Universidad Gregoriana, Roma, 1939.

ZIGLIARA T., O.P.: Summa Philosophica, 3 tomos, 171 edición. Beauchesnes, Paris, 1926.

V. HISTORIA DE LA FILOSOFIA

BREHIER E.: Histoire de la Philosophie, 2 tomos. Alcan. Paris, 1928 y sgs.
BREHIER E.: La Philosophie du Moyen Age, Michel. Paris, 1937
BAUMGARTNER M.: Santo Tomás de Aquino. En la colección Los Grandes Pensadores, tomo I, pág. 393-441, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938.
BRENTANO F.: Aristóteles. En la colección Los grandes pensadores, tomo I, pág. 257-342, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938.
BRENTANO F.: Aristóteles, Labor, Barcelona, 1930.
DE WULF M.: Histoire de la Philosophie Médiévale, 5ª edición, 2 tomos, Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1924.
DE WULF M.: Précis d'Histoire de la Philosophie, 8ª edición, Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1938.
DOMINGUEZ D. S. J.: Historia de la Filosofia, 3ª edición, "Sal Terrae", Santander, 1936.
GILSON E.: La Philosophie au Moyen Age, Payot, Paris, 1930. (Recientemente traducido al castellano por Sol y Luna, Buenos Aires, 1940).
GONZALEZ, Z. O. P.: Historia de la Filosofia, 4 tomos, 21 edición, Jubera, Madrid, '886.
GRABMANN M.: Filosofía medioeval. Traducción castellana publicada por Labor, Barcelona, 1928.
KLIMKE F. S. J.: Institutiones Historiae Philosophiae, 2 volúmenes, Universidad Gregoriana, Roma, 1923.
MESSER A.: Filosofía A ntigua y Medioeval, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939.
MONDOLFO R.: El pensamiento antiguo, 2 tomos, Losada, Buenos Aires, 1942.
ROBIN L.: El pensamiento griego, Cervantes, Barcelona, '926.
SCHAAF H. S. J.: Institutiones Historiae Philosophiae Graecae, 2 ts., Sapientia, Roma, 1922.
THONNARD F. A. A.: Précis d'Histoire de la Philosophie, Desclée et Cie., Tournai, 1937.
UEBERWEG F.: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Tomos I y II sobre la Filosofia antigua y medioeval (12ª y 9ª edición) a cargo de KARL PRAECHTER y BERNHARD GEYER, respectivamente, Mittler, Berlín, 1926, 1928.
WINDELBAND G.: Storia della Filosofia Moderna, 3 tomos. Traducción italiana, Vallecchi, Florencia, 1925.
WINDELBAND G.: Historia de la Filosofia, 7 ts., traducción castellana de F. LARROYO, Pallas, Méjico-Quito, 1941 y sgs.
ZELLER E.: Compendio di Storia della Filosofia Greca, 2ª edición de la versión italiana, Vallecchi, Florencia, 1924.

[1] Este trabajo, en su estructura originaria, fué redactado en forma de monografía para optar a la Cátedra adjunta de Historia de la Filosofía Antigua y Medioeval de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Luego ha sido revisado y prolijamente corregido en su conjunto, y profundizado en numerosos puntos.
[2] Cfr. mis obras, Filosofía Moderna y Filosofía Tomista, Sol y Luna, Buenos Aires, 1941. Segunda edición, 2 ts., Guadalupe - Cursos de Cultura Católica, 1945; y los Fundamentos metafísicos del orden moral, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1941. Próxima segunda edición, Madrid.
[3] E. BOUTROUX, Etudes d'Histoire de la Philosophie.
[4] Cfr. JENOFONTE, Memorabilia Socratis dicta, 1. IV, c. I.
[5] Cfr. Fedro y el Banquete, por ejemplo.
[6] Cfr. ARISTÓTELES, Met. I, donde se hace la historia y la crítica de los sistemas anteriores al suyo.
[7] Véase además el Coment. de STo. TOMÁS a ese lugar y los dos primeros capítulos de Réflexions sur l'intelligence y sur sa vie propre de J. MARITAIN, 2ª ed., Nouvelle Librairie Nationale, París, 1926. Véase también al respecto nuestro trabajo, La duda universal como método crítico y la posibilidad del error en la gnoseología tomista en la revista Estudios, Julio de 1941, pág. 413 y sgs., Buenos Aires.
[8] Cfr. Met. IV.
[9] Cfr. De An., II, 3, 4,5 a I4-Za y muchos otros pasajes.
[10] Véase si no los argumentos de la existencia de Dios en el L.VIII de los Phys. y en el 1. XII de la Met.
[11] Cfr. los c. IV y siguientes del 1. III De An., a los que luego nos referiremos ampliamente en el decurso de esta monografía, como punto básico de nuestras investigaciones.
[12] Cfr. Met., IX íntegro, especialmente C. 3. Véase también S. TOMÁS, Comp. Theol., 18.
[13] Cfr. Met., IX, 8 y sgs. y XII, 7 y sgs. Véase también S. Tomás, C. Gent., I, 43.
[14] Los actos puros o inteligencias de las esferas de que habla Aristóteles en ese mismo libro (Met., XII, 1073 a) evidentemente no son el Acto puro, por excelencia que desde la última y suprema esfera mueve y es superior a todos los demás actos puros intermedios. STO. TOMÁS purificará esta doctrina de Aristóteles. Sólo Dios es el Acto puro sin ninguna com posición. Pero entre Dios y el mundo corporal existen las formas puras -los ángeles- sin ninguna composición esencial o, lo que es lo mismo, sin materia que los limite, las cuales, por eso, son ilimitadas en su orden y reunen toda la perfección de la especie. De ahí que no pueda haber dos ángeles de la misma especie. Sin embargo los ángeles no. son acto puro, pues poseen composición real de esencia y existencia como de potencia y acto. Cfr. S. Theol., I, q. 50, a. 1, 2, 4 y 5, y I, q. 54 a. 1-3.
[15] Cfr. STO. TOMÁS, C. Gent., II, 52 y De Ente et Essentia, 5.
[16] Cfr. Phys., I, 7, 190 b 17 y 191 a 8, y STO. Tomas, Coment. a esos pasajes lec. 13, n. 1-4, 9.
[17] Cfr. Met., IX. Véase también el c. I de Le réalisme du principe de finalité del P. GARRIGOU-LAGRANGE, Desclée De Brouwer, París, 1932.
[18] Cfr. Mes., III, 3, 998 b 22, y STo. TOMÁS, en quien la doctrina de la analogía del concepto del ser alcanza todo su desarrollo y precisión,
[19] Coment. a la Met., III, Lect. 8, n. 433, S. Theol. 1, 3, 5; S. C. Gent., I, 2 5 y Comp. Theol., 13.
[20] Cfr. THONNARD, Précis d'Histoire de la Philosophie. p, 85-90. Desclée et Cie., Tournai, Bélgica, 1937
[21] Cfr. S. Theol., I, q. 14, a 1, q. 55, a. 1, q. 79, a. 2; y Coment. In De An.; L. III, c. 2, lec. 2; c.4, lec. 7 y 9, c. 5, lec. 10; c. 7, lec. 12; c. 8, lec. 13, etc.
[22] Cfr. J. MARITAIN, Introducción Générale à la Philosophie, 13 mille, pág. 62, Tequí, París, 1930. Existe traducción castellana de esta obra publicada per el Club de Lectores, 2ª ed., Buenos Aires, 1944
[23] Cfr. mi conferencia pronunciada en los Cursos de Cultura Católica sobre el tema: La significación y el alcance de la revolución aristotélica de S. TOMÁS frente al agustinianismo y aristotelismo averroísta de su tiempo. Este trabajo está incluído en el segundo tomo (segunda serie) de Filosofía moderna y filosofía tomista, recientemente aparecido.
[24] Filosofía de la Cultura de S. TOMÁS DE AQuINo, c. II, pág. 37. Traducción del alemán por OCTAVIO N. DERISI. 2ª edición, Guadalupe, Buenos Aires, 1945
[25] No que sean dos realistas "ingenuos", sino que han visto la imposibilidad de tal duda. Así en el l. IV de la Metafísica y en su Comentario, Aristóteles y S. Tomás respectivamente, se plantean como problema

teórico si es posible una duda universal de toda verdad, a lo que responden negativamente, pues toda duda o negación de la verdad se. apoya en una afirmación. Véanse nuestras obras: Filosofía Moderna y Filosofía Tomista, t. I, c. I y IV, Guadalupe, Buenos Aires, 1945, (2ª ed.), y Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral c. I., Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1941.

[26] Cfr. S. Tomás, In Decem Libros Ethicorum, I. lec. 1, n. 1 y sgs. Cfr. también MARITAIN, Philosophie de la nature, c. 1, p. 12 y sgs. Tequí, París, 1935; y Degrés du savoir, c. 11, p. 71 y sgs., Desclée, De Brouwer y Cíe, París, 1932.

[27] Cfr. De Part. animal. 1, 640 a 14.

[28] De An., II, 4, 415a 14-24. Véase del mismo tratado L. 1, 402 b.

[29] Cfr. ARIST., De An., I, 2 y sgs. y STO. TOMAS, Coment. in De An., al 1. I, c. 2 y sgs. y S. Theol., I, q. 75 y sgs.

[30] De An., II, 4, 415a 14-24. Véase del mismo tratado L. 1, 402 b.

[31] Cfr. ARIST., De An., I, 2 y sgs. y STO. TOMAS, Coment. in De An., al 1. I, c. 2 y sgs. y S. Theol., I, q. 75 y sgs.

[32] Cfr. Arist., Phys., 7, 191 a 8, y S. Tomás, Coment. a ese lugar, lec, 13, n. 1-4 y 9; Arist., Met., VIII, 1, 1042 a 32, y S. Tomas, Coment. a ese pasaje, lec. 1, n. 1688 y sgs.

[33] Cfr. ARIST., Met., VII, 3, 1029 a 20, y S. TOMÁS, Coment. a ese lugar, lee. 2, n. 1285 y sgs.

[34] Cfr. los textos de la nota primera. Los textos de S. Tomás al respecto son innumerables y se encuentran en casi todas sus obras.

[35] Cfr. S. Theol. I, q. 76, a. 1; q. 80, a. I y III, q. 54, a. 2. En esos pasajes muestra el S. Doctor cómo la forma constituye la naturaleza o modo determinado (le obrar y cómo realiza y responde así al fin al que la ordena la causa eficiente inteligente. Véase mi obra: Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral, c. I, n. 15-16.

[36] Cf.. Arist., Met., V, 6, 1016 b 32, y STO. Tomás, Coment.. a ese pasaje, lec. 8, n. 876. Véase además de éste: In Boet. De Trinit., q. 4, a2 ad 4 y De Spirit. Crea., a. 8. y De ente el essentia, c. II.

[37] Cfr. Arist., De An., II, 1, 412 a 14. y STO. TOMÁS, Comento. al lugar citado lec. 1, n. 219. Véase también S. Theol., I, q. 18, a. 1-3, y el libro VIII Phys. de ARIST.

[38] De An., II, 1, 412 a 27 y 412 b 5. Cfr. STO. Tomás, Coment. a ese pasaje, lec. 1-4.

[39] De An., II, 2, 414 a 12, y STO. Tomás, Coment. a ese pasaje, lec. 4.

[40] Cfr. Arist., De An., II, 2, y STO. TOMÁS, Coment. a ese pasaje, lec. 3 y 4.

[41] Cfr. STO. TOMÁS, In De An., II, lec. 5 y 6. Cfr. también ARIST., Eth. Nic., I, 1 y sobre todo STO. TOMÁS, desarrollando ampliamente este pensamiento en la S. Theol., I-II, q. 6, a 1 y 2.

[42] Cfr. ARIST., De An., II, 12, 424 a 24 y Coment. de STO. TOMÁS, lec. 24 n. 555; ARIST., De Sensu et Sensato, 1, 436 b 6 y Coment. de STO. TOMÁS a ese lugar, lec. 1, n. 1;, y S. Theol., I, q. 77, a 5.

[43] Cfr. ARIST., De An., III, 4 y el Coment. correspondiente de STO. Tomás, lec, 7, y de éste, además S. Theol., I, q. 75, a. 3 y S. Cont. Gent., II, 82.

[44] Ib.principalmente el texto de la S. Theol.

[45] Cfr. Arist., De An., I, 5, 41.1 a 26 y sgs., y STO. Tomás., Coment. a ese lugar, lec. 14, n. 203 y sgs.

[46] In Met., VII, lec. 2, n. 1285 y sgs. y 1292. Véase también el pasaje de ARIST., Met., VII, 3, 1029 a 20. Cfr. además Quodl., III, a 1.

[47] Met., VII, 13, 1039 a 3, y de STO. TOMÁS el Coment. a ese lugar, lec. 13, n. 1588, S. Cont. Gent., II 54, S. Theol., I, q. 50, a. 2 ad 3 y III, q. 17, a. 2 y sobre todo I, q, 76, a. 3. Sobre la unidad del alma volveremos al final (cap. IX), cuando derivemos la antropología aristotélicotomista a partir de su doctrina sobre la inteligencia.

[48] Cfr. en las notas ant., especialmente ARIST., Met., VII, 3. 1029 a 20 y el Coment. de STO. TOMÁS.

[49] ARIST. lo insinúa en varios pasajes: Met., V, 12, 1019 a 15 y sgs.; VII, 3, 1029 a 13, De An., II, 1, 413 a 5 y sgs. y expresamente llama al sentido, potencia (bvvalttC) en De Som. et Vig., c. I, 454 a 8 etc. Expresamente lo afirma y demuestra STO. TOMÁS en su S. Theol., I, q. 77, a. 1 c. y ad 5, Quaest. Disp. De An., 12 c. y ad 16, etc.

[50] Cfr. STO. TohuÁs, S. Theol., I, q. 77, a. 6 ad 3.

[51] Ibid.

[52] Cfr. STO. Tomás S. Theol., I. q. 77, a. 1 ad 5, In IV Sent., Dist. 12, q. I, a. 2. sol. 2 y otros pasajes. En Aristóteles esta doctrina está contenida implícitamente en la afirmación de la unidad de la forma substancial y en la distinción de las potencias y el alma. En todo caso, la doctrina tomista no hace sino

explicitar y desarrollar el pensamiento aristotélico, como decimos en el texto, se encuentra en la trayectoria del pensamiento del Estagirita como su continuación o actualización.
[53] Véanse los textos citados en las notas anteriores.
[54] Cfr. de los textos citados, especialmente, S. Theol., I, q. 77, a. 1.
[55] Cfr. Arist., De An.. 4, 415 a 18, en que se afirma la especificación tic la potencia por .su acto; y sobre todo Sto. Tomás, Coment. al lugar cit. lec. 6, n. 304 y sgs., en que establece la especificación de la potencia por el acto y la del acto por sus objetos.
[56] Cfr. en notas anteriores.
[57] Cfr. Arist., Phys., VIII, 10, 267 b 25 y el Coment. de STO. Tomás a ese pasaje, lec. 23, n. 9; Met., XII, 6, 1071 b 19, donde llama a Dios "substancia en acto sin materia o potencia", y 7, 1072 b 24 y los Coment. correspondientes del Angélico Doctor, lec. 5, n. 2494 y sgs., y lec. 8, n. 2539 y sgs. Cfr. además .S. Theol., I, q. 3, a. 4 y De Pot., q. 1, a. 2 (donde establece la diferencia con la creatura), S. Theol., I, q. 13, a. 3-5, q. 14, a. 4, en que afirma que "el entender de Dios es su esencia y su existir (ipsum ejus intelligere est ejus essentia et ejus esse)" y numerosos otros pasajes de todas sus obras especialmente de la Summa.
[58] Cfr. STO. Tomás, S Theol., I. q. 13, a. 11, y a. 7 ad 1; S. Cont. Gent., II, 52, De Pot., q. I, a. 2, De Verit., q. 27, a. 1 ad 8 y numerosos otros textos del Sto. Doctor. En ARISTOTELES esta doctrina está sólo insinuada. En cuanto a que Dios sea el mismo Acto Puro infinito, etc., no hay ninguna duda (Cfr. los textos de la nota anterior). Y en cuanto a la creatura, insinúa su composición real de esencia y existencia, vgr.; en Anal., II, 7, donde dice que "una cosa es la esencia y otra la existencia del hombre". (Cfr. el Coment. de STO. Tomás, lec. 6, n. 1-4); con lo cual asienta el principio de su finitud. Amplia y profundamente ha desarrollado el pensamiento de STO. Tomás el P. Garrigou-Lagrange en su obra Le sens commun, II parte, C. II párrafo 6 y c. IV, obra que acabamos de traducir del francés y publicar por la editorial Dedebec, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1944.
[59] Cfr. STO, TOMÁS, In De An., II, 4, lec. 9 al final; Super Sent., IV, Dist. 121 q. I, a. 2. Sol. 2 y S. Theol., I, q. 115 a.1 ad 5.
[60] Sobre la distinción de la potencia intelectiva y el alma nos ocuparemos expresamente más adelante (Cfr. c. VI).
[61] ARIST. dice: "el animal lo es ante todo por la sensación y llamamos animales a los que tienen sensación", De. An., II, 2, 413 b 2. Cfr. el Coment. correspondiente de STO. Tomás, lec. 3, n. 259 y sgs.
[62] Cfr. ARISTOTELES, Met., I. En este libro el Estagirita critica a los filósofos anteriores a él, porque para explicar el ser de las cosas se detuvieron en alguna de las cuatro causas sin atender a todas las demás.
[63] ARIST., De An., III, 3, 429 a 4: "Unos [animales] no tienen entendimiento, como acaece con las bestias, otros empero tienen entendimiento, como acaece con el hombre". Cfr. el Coment. a ese pasaje, de STO. Tomás, lec. 6, n. 669 y sgs. y S. Cont. Gent., 11, 8:. Científicamente ha desarropado entre nosotros esta misma tesis aristotélico-tomista, el P. Remberto Reinhardt O. F. M., en su obra, Psicología animal, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944.
[64] Cfr. los textos de la nota anterior.
[65] De An., III, 4, 429 a 20.
[66] Coment. al pasaje de la nota anterior y principalmente S. Theol., I q. 75 a. 2.
[67] Cfr. ARIST., Met., VII, 3, 1029 a 20 y el Coment. correspondiente de STO. Tomás, lec., 2, n. 1285 y sgs., donde dice: "la misma [materia] no es algo sino por la forma por la que es hecha en acto (per quam fit actu)". Cfr. además los pasajes antes citados en el c. II, n. 1, de esta monografía.
[68] Cfr. los textos de la nota anterior.
[69] Cfr. S. Theol., I, q. 14, a. 1 y q. 80, a. 1. Esta noción esencial del conocimiento como intencionalidad de la conciencia hacia el objeto -aunque no con la firmeza que fuera menester asentarla para asegurar el objeto, vale decir, como ser en sí, trascendente a la inmanencia subjetiva- ha sido rehabilitada, en el plano intelectual, por la filosofía fenomenológica de E. Husserl, y en el plano práctico-moral por M. Scheler y N. Hartmann.
[70] Cfr. los citados textos de la S. Theol., I, q. 14, a. 1 y q. 80, a. 1.
[71] Cfr. De Verit., q. 2, a. 2, pasaje que, más adelante, insertamos en el texto.
[72] De An., II, 12, 424 a 17-24.
[73] Coment. in De An., II, lec. 24, n. 551 y sgs.
[74] De An., II, 424 a 32-424 b 3. Cfr. también el Coment. de Sto. TOMÁS a ese pasaje, lec. 24 n. 557.
[75] Cfr. ARIST., Met., VII, 3, 1029 a 20, y Sto. Tomás, Coment. a ese pasaje, lec. 2, n. 1285 y sgs., y Quodl., III, a 1.

[76] Cfr. ARIST., Met., V, 6, 1016 b 32, y STO. TOMÁS, Coment. a ese pasaje, lec. 8, n. 876 y S. Theol., III, q. 77, a. 2.
[77] Cfr. STO. Tomás, De Verit., q. 2, a. 2. y S. Theol., I, q. 14, a. 1 y q 80. a. 1, y S. Cont. Gent., I, 44.
[78] Cfr. los textos de la nota anterior.
[79] ARIST., De Gener. et corrup., I 7, 325 b 4, donde dice que: "las formas inmateriales son causas impasibles"; y STO. Tomás, quien determina el alcance del "pati" del entendimiento por parte del objeto. No es un "padecer" en el sentido estricto y menos estricto, que implica siempre la remoción de un acto del paciente, sino sólo en un tercer sentido menos riguroso, de que, "lo que está en potencia para algo recibe aquello para lo que estaba en potencia, sin que nada sea arrojado de él. Según lo cual todo lo que pasa de la potencia al acto, puede decirse que padece, aún cuando es perfeccionado. Y así nuestro entender es un padecer". S. Theol., I, q. 79, a. 20.
[80] De An., III, 430, a 3 y 19 y 431 a 1.
[81] ARIST., De An., III, 2, 425 b y 25 sgs.; y STO. TOMÁS, Coment. a ese pasaje, y S. Theol., I, q. 14, a. 2 y q. 55, a. 1.
[82] ARIST., De An., III, 4, 430 a 2 y 5, 430 a 20; y STO. Tomás, Coment. a esos pasajes y S. Theol., I, q. 14, a 2 y q. 55, a 1.
[83] ARIST., De .4n., III, 7, 431 a 1; y STO. Tomás, Coment, a ese pasaje.
[84] De An., III, $, 431 b 24 y sgs.
[85] De Verit., q. I, a. 9.
[86] Mucho y bueno se ha escrito durante estos últimos años sobre la solución tomista al problema crítico. Baste recordar las obras de Maritain, GARRIGOU - LAGRANGE, NOEL, Jolivet, ROLAND - GOSSELIN y otros. Para esta noción del conocimiento expuesta, puede verse principalmente de GILSON: "Le Réalisme Méthodique" (Tequí, París) y su último libro: "Réalisme thomiste et Critique de la connaissance", Vrin Paris, 1939.
[87] Hago la advertencia de una vez para siempre que empleo esta palabra inteligencia como equivalente a entendimiento, siguiendo el uso actual del término. En rigor debería emplearse la palabra entendimiento para designar la facultad e potencia intelectiva, e inteligencia para significar el acto mismo de entender.
[88] Cfr. ARIST., De An., II, 12, 424 a 24 y De Sensu et Sensato, I, 436 b 6 y los Coment. correspondientes de STO. TOMÁS, In De An.. II. 12, lec. 24 y De Sensu et Sensato, loc. cit. lec. 1, n. 17. Véase también S. Theol., I, q. 77, a. 5.
[89] ARIST., De An., III, 4, 429 a 18 y sgs.
[90] Coment. In De An., III, 4. 424, a y sgs.. lec. 7, n. 680. Véase también S. Theol., I, q. 75, a. 2 con el Coment. de CAYETANO.
[91] STO. TOMÁS, S. Theol., I, q. 75, a. 2.
[92] Alusión evidente a Platón, aunque la frase no se encuentre en éste
[93] De An , III, 4, 429 a 23 y sgs. y STO. TOMÁS, Coment. a ese mismo lugar, lec. 7.
[94] De An., III, 4, 429 a 29 y sgs.
[95] Loc. cit.
[96] Coment. In De An., III, 4, lec. 7, n. 688. A continuación (n. 689-699) refuta S. Tomás la interpretación de quiénes, engañados por la palabra (koristos) de Aristóteles, hacen al entendimiento una substancia separada del alma propia, "lo cual es algo enteramente imposible". Cfr. más abajo c. VI, párrafo II, donde expresamente nos ocupamos de esta espinosa cuestión.
[97] De An., III, 4, 429 b 10 y sgs. Cfr. el Coment. de S. TOMÁS a ese pas. lec. 8.
[98] Ibid., 18-20.
[99] Ibid., III, 4, 429 b 21-22. Cfr. Coment. de STO. TOMÁS a ese lugar, lec. 8.
[100] Cfr. Met., I y VI, y Sto. TOMAS, Coment. In Met., VII, lec. 5, 1356-1380. Véase también el Coment. del Santo Doctor In De An., III, 4, lec. 8, n. 705 y sgs.
[101] Coment. In De A n., III, 4, lec. 8, n. 712.
[102] De An., III, 4, 429 b 26 y sgs.
[103] De A n., III, 4, 430 a 2 hasta el fin del cap. y Sto. Tomás, Coment. a este lugar, lec. 9.
[104] Aristoulis Opera, t. IV, texto y Coment. en latín, pág. 93-94 Reedición de la obra original del año 1688, llevada a cabo por A. Bringmann S. J., Lethielleux, París, 1886. Véase también el Coment. de STO. TOMÁS a ese pasaje, lec. 9, n. 724-727.
[105] STO. Tomás -como Aristóteles- habla indiferentemente de la "inteligencia" o del "alma", porque, aunque son realmente distintas, la ,potencia -la inteligencia, en este caso- no opera nunca sino con y como medio del principio substancial -el alma, en este caso- del que a la vez es expresión; porque como

accidente o modificación que es, la potencia participa de la misma naturaleza que al principio substancial. Si, pues, la inteligencia es espiritual, también lo h a de ser el alma de la que es propiedad y modificación y por la que ella opera (Cfr. c. VI y Conclusión).
[106] Recuérdese que el principio de individuación para S. Tomás -como para Aristóteles- es la "materia prima signata quantitate". Cfr. In Met., V, 6 lec. 8, n. 876, y S. Theol., III, q. 77, a. 2.
[107] De Verit., q. 10, a 8.
[108] S. Cont. Gent., II, 66.
[109] Ibid.
[110] Cfr. ARIST., Met., XII, 7, 1072 a 25 y de STO. TOMAS, Coment. a ese lugar, lec. 6, n. 2518 y sobre todo S. Theol., I, q. 14, a. 2 ad 1 y 3, y a. 3 y 4, y I, q. 27, a. 2.
[111] ARIST., Met., XII, 9, 1074 b 34. y el Coment. de STO. TOMÁS a ese lugar, lec. II, n. 2601, 2608 y sgs. Como síntesis de toda esta doctrina diseminada en la inmensa obra de S. Tomás, sobre todo en los tratados correspondientes a los seres cognoscentes enumerados, puede leerse el magnífico texto De Verit., q. 2, a. 2, que íntegramente transcribimos traducido al final de este párrafo (n. 17).
[112] Arist., De An., III, 8, 431 b 21, y STO. TOMAS, Coment. a ese pasaje.
[113] Cfr. P. ROUSSELOT, S. J., L'Intellectualisme de Saint Thomas d'Aquin, 2ª Edic., p. 11 y sgs., Beauchesne, París, 1924.
[114] De Verit., q. 2, a. 2. Cfr. S. Theol., 1, q. 14, a. 1 y Cont. Gent., I, 44.
[115] Cfr. Nuestra conferencia pronunciada en los Cursos de Cultura Católica el 6 de Agosto del año 1942, sobre: El espíritu de la filosofía tomista a través de su principio orgánico fundamental del acto y la Potencia, publicada con otros trabajos en el segundo tomo de Filosofía moderna y Filosofía tomista, Guadalupe, Buenos Aires, 1945.
[116] Cfr. nuestro trabajó El espíritu de la Filosofía Tomista, en la Revista Sol y Luna, n 10, pág. 68-99, Buenos Aires, 1943. (Incluído en el 2 t. de Filosofía moderna y Filosofía tomista).
[117] Es decir que ni siquiera conceptualmente podemos distinguir entre sujeto y objeto en Dios y que entre ellos solamente existe una distinción de pura razón sin fundamento real alguno (ratione ratiocinantis).
[118] Siete lecciones sobre el ser. pág. 117 y siguientes.
[119] Cfr. S. Theol., 1, 7, I ad 3. Véase también el correspondiente comentario de GARRIGOU - LAGRANGE en su obra De Deo Uno, Desclée, De Brouwer, París, 1937. Cfr. S. Theol., I, 7, 2; Ibid., ad 1; Ibid., I, 50, 2 ad 3 y ad 4; ibid., I, 54, 3 y I; S. Contra Gent., II, 52; De Ente et Essentia, C. 5 y el Comentario de CAYETANO; De Spiritualibus Creaturis, I; De Veritate, 27, 1 ad 8. Son innumerables los pasajes ele SANTO Tomás referentes a la distinción real de esencia y existencia en los seres creados, tesis subyacente a toda su concepción metafísica, sin la cual su sistema se torna ininteligible. Véase también para todo este punto el magnífico trabajo de mi discípulo y amigo, EDUARDO F. PIRONIO, El problema de la distinción real entre esencia y existencia de Sto. Tomás de Aquino, en la revista Universidad Católica Bolivariana, Pág, 308-327, Medellín (Colombia), Abril-Julio de 1942. El lector encontrará en este vasto y fundamentado estudio los textos de Sto. Tomás sobre el particular.
[120] Para lo referente a la aplicación de este principio en la ética, cfr. mi obra, Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral, Instituto de Filosofia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1941; y para el valor del principio para toda la filosofía, cfr. el trabajo citado anteriormente, El espíritu de la Filosofía Tomista.
[121] Por esta razón, el principio de identidad no se salva en los seres creados -mezcla de potencia y acto- sin suponer la existencia del Acto puro, en quien y por quien se realiza esa identidad, porque El responde ontológicamente y da razón del movimiento, del exceso de acto que se realiza continuamente en los seres creados que de algún modo llegan a ser. Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, Le Sens Commun, 4ª Ed., Desclée De Brouwer, Segunda Parte, C. I. De esta obra acaba de aparecer nuestra traducción castellana por Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1944.
[122] S. Theol., I, a. 3, 4ª vía o argumento de la existencia de Dios.
[123] El Saber y la Cultura, Espasa - Calpe, Buenos Aires, 1939.
[124] Cfr. el c. 1 de esta obra.
[125] Cfr. Met., I, 987 a 29 y sgs. y principalmente 990 a 30 y sgs.
[126] Alusión a los seres inmateriales o formas puras, carentes de composición de materia y forma. Cfr. Met., VIII, 3, 1043 b 2.
[127] Refiérese a la teoría de la composición de los cuerpos por los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego.

[128] De An., III, 4, 429 b 10 y sgs. Cfr. STO. Tomás, Coment. a ese pasaje, t. 8.
[129] De An., III, 8, 431 b 21. Cfr. el Com ent. de STO. Tomás a ese pas. 1. 13.
[130] De An., 6, 430 b 28. Cfr. el Coment. de STO. TOMÁS a ese pasaje, lec. 9.
[131] Cfr. STO. Tomás, De Ente et Essentia, c. I.
[132] S. Cont. Gent., II, 83. Cfr. ibi., II, 98 e In Met., IV lec. 6, n. 597 y sgs.
[133] STO TOMÁS, S. Theol., I, q. 79, a. 7.
[134] Cfr. S. Theol., I, q. 2, a 3.
[135] STO. Tomás, Comp. Theol., c. 104. Cfr. S. Theol., I-II, q. 3, a. 3 y S. Cont. Gent., III, 50 y sgs.
[136] ARIST., De An., III, 3, 428 b 11 y STO. Tomás, Coment. a ese pas. lec. 6, n. 659.
[137] Cfr. Met., V, 6, 1016 b 32, y STO. TOMÁS, Coment. a ese pas., lec. 8, n. 876.
[138] De An., III, 7, 431 a 16.
[139] De An., III, 8, 432 a 4.
[140] De Sensu et sensato, I, 436 b 6, y el Coment. de STO. TOMÁS a ese lugar, lec. I, n. 17.
[141] In De An., III, 4, lec. 8, n. 705, 709 y 711 y sgs. Cfr. también In De An., III, 8, lec. 13, n. 791.
[142] S. Theol.; I, q. 12, a. 12.
[143] S. Theol., I, q. 86, a. 1.
[144] De Verit., q. 10, a. 5.
[145] Ibid.
[146] Cfr. J. GREDT, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, t. I, n. 556 y sgs., 71 ed., Herder, Freiburg, 1937.
[147] Cfr. STO. TOMÁS, S. Theol., I, q. 12, a. 12.; I, q. 84, a. 7; In. De An., III, lect. 8, n. 705, 709, 711 y sgs. y lect. 13.
[148] STO. TOMÁS, Quaest. disp. De An., a. 8.
[149] Arist., De An., III, 4. 430 a 1.
[150] S. Theol., I, 9. 79, a 2. Cfr. además el Coment. al lugar citado de ARISTóTELES, In De An., III, 4, lec. 9.
[151] De An., III, 8, 432 a 4.
[152] In Met., VII, 13, lec. 13, n. 1570 y sgs. Cfr. además ARIST., Met., VII, 13, 1038 b 11i.
[153] Cfr. STO. TOMÄS, De Ente et Essentia, c. 4.
[154] In Met. 1, lec. 10, n. 158. Cfr. también S. Cont. Gent., II, 75 y passim en otros lugares.
[155] ARIST., Anal. post., I, 11, 77 a 7; y el Coment. de STO. Tomás a ese lugar, lec. 19, n. 8.
[156] Cfr. STO. TOMAS., In Libr. Sent., I, Dist. 3, q. 1, a 3.
[157] Met., III, 3, 998 b 22 y el Coment. a ese pasaje de STO. TOMÁS. Cfr. también de STO. TOMÁS, De Verit., q.1i, a. I, S. Theol., I, q. 3, a 5. y S. Cont. Gent., I, 25.
[158] In Libr. Sent., I, Dist. 2, a 3, y S. Theol., I, q. 3, a. 5.
[159] Existe traducción francesa del original griego de las obras completas de S. DIONISIO, editadas por Tralin, París, 1932. S. Tomás ha dedicado un amplio y profundo comentario al De divinis nominibus, contenido en el t. 2. p. 220-654, de los Opuscula Omnia, 5 ts., editados bajo la dirección de P. Mando nnet O. P., Lethielleux, París, 1927.
[160] In Libr. Sent., I, Dist. 3. q. 1, a. 3.
[161] Cfr. 3ª Ennéadas, VIII, c. 10, p. 160 y 51 En., V, c. VI, p. 98 y c. IV, p. 95. Ed. greco-francesa, establecida, traducida y anotada por E. Bréhier, 7 ts. Edition "Les Belles Lettres", París, 1924-1938.
[162] De An., III, 4, 429 b 5.
[163] De An., III, 4, 430 a 8.
[164] Ibid., 430 a 2.
[165] In De An., III, 4, lec. 9, n. 724 y sgs.
[166] De Verit., q. 10, a 8.
[167] I, q. 89.
[168] S. Cont. Gent., II, 97.
[169] Quaest. Disp., De An., a. 17.
[170]. Theol., I, a. 89, a. 2.
[171] Met., XII, 9, 1074 b 34. Cfr. STO. TOMÁS, Coment. a ese pasaje, lec. II, n. 26o1, 26o8 y sgs.
[172] Met., XII, 9, 1074 b 34. Aristóteles niega expresamente en el lugar citado que Dios conozca algo fuera de sí mismo. Con esa negación quiere excluir de Dios - y en esto S. Tomás está con él, y con razónun conocimiento causado por las cosas distintas de El. La intención de Aristóteles es alejar de Dios un conocimiento del mundo que pudiera comprometer la Perfección infinita, el Acto puro de Dios. Pero,

sha negado realmente a Dios un conocimiento di mundo alcanzado en el Acto de su propia esencia? El Filósofo no ha visto la posibilidad de un tal conocimiento. Al menos no se ha referido a él. Pero en todo caso tampoco lo habría comprendido en la negación antes dicha; y la extensión de esta negación comprendería tan sólo aquel conocimiento determinado en su Inteligencia por el mundo, y que implicaría una imperfección. Si aceptamos esta interpretación, Aristóteles en este punto n o se habría equivocado negando a Dios el conocimiento del mundo, sino que se habría limitado -com,) en otros puntos de su sistema- a negar un conocimiento divino absurdo. sin pronunciarse positivamente sobre si Dios tiene y de qué manera otro modo de conocer las cosas distintas de El. Tal es la benévola interpretación de S. Tomás a ese pasaje de la Metafísica, cuando dice, un poco antes de sus palabras que enseguida citaremos en el texto: Aristóteles "intenta demostrar que Dios no entiende otra cosa sino a Sí mismo en cuanto lo entendido es perfección del inteligente y de aquello que es entender (in quantum intellectum est perfectio intelligentis, et ejus, quod est intelligere). Ahora bien, es evidente que ninguna otra cosa fuera de Dios puede ser entendida por Dios, que sea su perfección. Pero tampoco se sigue que todas las demás cosas le sean ignoradas (nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ei ignota); porque entendiéndose a Sí, entiende todas las demás cosas (nam intelligendo se, intelligit omnia alía) ". In Met., XII, 9, I, 11, n. 2614.
[173] In Met., XII, 9 lec. 11, n. 2614 y sgs. Cfr. También De Subs. separ., c. 13 y sgs. y S. Theol., I, q. 14, a. 5.
[174] Cfr. STO. TOMÁS, Ibid.
[175] Cfr. STO. TOMÁS, S. Theol.. I, q. 3, a. 4 y 7; Super Sent., I, Dist. 8, q. 4, a. 2 y De Poten., q. I, a. 2.
[176] De An., II, 3, 414 a 31; 2, 413 b 25; y III, 9, 432 a 15.
[177] Ibid., II, 2, 413 b 10.
[178] De An., III, 4, 429 a 13 y sgs. Cfr. el claro y preciso Coment. de STO. TOMÁS a ese lugar, lec. 7, n. 675 y sgs.
[179] De An., II, 5.
[180] De An., II, 12, 424 a 22 y sgs.
[181] Ibid., II, 12, 424 a 17 y sgs.
[182] Ibid., II, 12, 424 a 32 y sgs.
[183] S. Theol., I, q. 12, a. 2.
[184] Cfr. STO. Tomás In Met., VII, lec. 13, n. 1588 y S. Theol., I, q. 76 a. 3.
[185] In De An., II, 4, 429 a 13, lec. 7, n. 575, y III, 5, lec. 10, n. 728 y sgs. Véanse además los textos que luego aduciremos en el capítulo siguiente acerca del entendimiento agente, los cuales se refieren también al presente tema, ya que la species intelligibilis es el efecto de aquel entendimiento, y que es esta species quien exige la existencia de tal facultad.
[186] Cfr. el citado texto De An., III, 5 lec. 10, n. 728 y sgs.
[187] Más adelante, al referirnos al entendimiento agente y posible, aduciremos los textos concernientes a este punto.
[188] Arist., De An., III, 8, 432 a 4 y el Coment. a ese pasaje de S. Tomás, lec. 13.
[189] ARIST., Met., VII, 13, 1038-b 11; y el Coment. de STO. Tomás a ese pasaje, lec. 13, n. 1570 y sgs. Cfr. también ARIST., Met., I, 9, 990 a 30 y sgs., y STO. TOMÁS, Coment. a ese lugar, lec.10, nº 158.
[190] ARIST., De An., III, 4, 429 a 22, y STO. Tomás, Coment. a ese lugar, lec. 7.
[191] Cfr. S. TOMÁS, Coment. In. De An., III, 5, 430 a 10, lec. 10, n. 728 y sgs.
[192] De An., III, 5, 430 a 10 y sgs.
[193] De An., III, 4, 430 a 3 y sgs. Cfr. el Coment. de STO. Tomás a ese lugar, lec. 9.
[194] Ibid., 429 a 15 y sgs.
[195] Ibid., 429 b 10 y sgs.
[196] De An., III, 4, 430 a 2.
[197] In De An., III, 5, lec. 10, n. 728 y sgs.
[198] S. Theol., I, q. 79, a 3. Cfr. además De Spirit. creat., a. 9-10, Quaes. Disp. De An., a. 4-5 y S. Contr. Gent., II, 76-78.
[199] Cfr. S. Theol., III, q. 62, a. 4.
[200] Cfr. Ibid., ad. 1.
[201] Cfr., Ibid., a. 1 ad. 2.
[202] De Verit., q. 10, a. 6 ad. 7. Cfr. S. Theol., I, q. 85, a. 3 y 4.
[203] S. Theol., I, q. 84, a. 6.
[204] De Verit., q. 10, a. 6 ad 7.

[205] De Verit., q. 10, a. 6 ad 8.
[206] De Verit., q. 27, a. 4 ad 5.
[207] De An., III, 5, 430 a 10.
[208] De An., III, 4, 429 a 10.
[209] De An., III, 5, 430 a 10.
[210] De An., II, 2, 413 b 10.
[211] Met., IX, I, 1046 a 20.
[212] Met., XIII, 9, 1074 b 34.
[213] De An., III, 4, 429 a 10.
[214] De An., II, 2, 413 b 24 y sgs.
[215] De An., III, 4, 429 a 28.
[216] Met., V, 6, 1016 a 17 y sgs.
[217] Met., VII, 13, 1039 a 3, y el Coment. de Sto. Tomás a ese lugar. Cfr. también S. Cont. Gent., II, 54 y S. Theol., I, q. 50, a. 2 ad 3 y III, q. 17, a. 2.
[218] Así KAMPE, en su obra Erkenntnistheorie des Aristoteles, 12
[219] Además de los textos al respecto, citados en el n. anterior, véase De An., I, 4, 408 b 13-15.
[220] De An., III, 5, 430 a 22.
[221] De An., III, 5, 430 a 14.
[222] De An., III, 5, 430 a 24-25.
[223] De An., III, 5, 430 a 24.
[224] De An., III, 5, 430 a 24.
[225] Ibid.
[226] In De An., III, 5, lec. 10, n. 745.
[227] La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote, c. 10, pág. 82 y sgs. Vrin, París, I934.
[228] Cfr. c. V, n. 1, nota 2 de la presente obra, donde se expone y discute el pensamiento aristotélico al respecto.
[229] Cfr. S. TOMAS, In De An., III, 5, lec. 10, n. 745.
[230] Plotino, Ennéadas, 5a., I, c. 2 p. 17 y c. III, p. 19, y Ennéadas, 3a., VI, c. XIV, p. 115, etc. de la edic. de Bréhier antes citada.
[231] O. HAMELIN, Le Système d'Aristote, 2a. ed., 385-387. Alcan, París, 1931.
[232] Coment. In De A n., 111, 4, lec, 7, n. 689 y sgs. y 5, lec. 10, S. Theol., I, q. 79, a. 4-5, y su opúsculo especial, De Unitate intellectus contra Averroistas.
[233] FR. Brentano, Die Psy ch ologie des Aristoteles und seine Lehre von nous poiétikos, Mainz, 1816.
[234] De An., III, 4, 429 a 18 y principalmente III, 5, 430 a II. (toito de o panta dinamei ekeina).
[235] De An., III, 5, 430 a 17-25.
[236] De An., II, 4, 415 a 18 y el Coment. de Sto. Tomás a ese lugar, lec. 6, n. 304 y sgs.
[237] De An., III, 5, 430 a 11-12.
[238] Ibid., 14.
[239] Met., IX, espec. 8, 1049 b 3 y sgs. Cfr. el Coment. de S. Tomás a ese lug, y R. Garrigou-Lagrange, Le réalisme du principe de Finalité, c. I, Desclée, De Brouwer et Cie, París, 1936.
[240] De An., III, 7, 431 b 2.
[241] De An., III, 3, 428 b 11
[242] De Sensu et Sensatu, I, 436 b 6.
[243] De An., III, 7, 431 b 2.
[244] De An., III, 5, 430 a 18-20.
[245] Met.,IX, 8 y 9, 1049 b y sgs.; y XII, 6-9, 1071 b y sgs. y Phys., VIII, 6, 258 b 13.
[246] De An., III ,4, 429 b 5 y sgs., y 430 a 2 y sgs.
[247] De An., III, 4, 429 b 30.
[248] De An., III, 5, 430 a 17-18.
[249] Ibid.
[250] Entre otros lugares es llamado apatés en De An., III, 4, 429 a 15; amigé Ibid., 18: y koristá Ibid., 429 b 21.
[251] De An., III, 4, 429 a 28.
[252] S. Theol., I, q. 76, a. 3 ad 1.
[253] Cfr. las definiciones aristotélicas del alma ya citadas.
[254] Ibid.

[255] De An., I, 5, 410 b 10-15 y 411 b 6-14.
[256] De An., II, 2, 414 a 12.
[257] De An., II, 3, 414 b 24.
[258] De An., III, 5, 430 a 22.
[259] Cfr. S. TOMÁS, In De An., III, 5, lec. 10, n. 742 y sgs.
[260] Phys., II, 1, 192 b 21. Cfr. el Coment. de S. Tomás, a ese lugar, lec. 1, n. 5
[261] De Part. an., I, 1, 639 b 14 y 5, 645 a 23.
[262] De Coelo, I, 4, 271 a 33. Cfr. Coment. de S. Tomás a ese lugar, lec. 8, n. 14.
[263] De An., III, 5, 430 a 18.
[264] Ibid., 20.
[265] Met., IX, 8.
[266] Cfr. S. Tomás S. Theol., I, q. 79, a. 4 ad. 2, donde interpreta la frase del modo expuesto.
[267] F. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles und seine Lehre von nous poietikós, Mainz, 1876.
[268] S. Theol., I, q. 79, a. 1.
[269] Ibid. En el Coment. In De A n., III, 4 lec. 7, n. 689 y sgs., así como en su Opúsculo "De Unitate intellectus contra averroistas", S. Tomás acumula razones contra un entendimiento posible separarlo de nuestra alma -así como rechaza también un entendimiento agente como substancia distinta de la nuestra- que atentaría contra la inminencia de nuestro acto de entender y estaría contra el propio pensamiento de Aristóteles.
[270] S. Theol., I, q. 79, a. 2. Cfr. también el Coment. In De An., III, 4, lec. 7, n. 676 y sgs.
[271] S. Theol., I, q. 79, a. 3.
[272] Ibid., a. 4.
[273] Ibid., a. 3 ad 1.
[274] Ibid., a. 5.
[275] Ibid.
[276] L.. III, lec. 7 y 10.
[277] T. I, p. 33-69 de los Opuscula Omnia. Ed. Mandonnet, Lethielleux, París 1927.
[278] S. Theol., I, q. 79, a. 4.
[279] S. Theol., I, q. 75, a. 2.
[280] In De An., III, lec. 10, n. 728 y sgs.
[281] Sendos artículos dedica S. Tomás a cada una de estas potencias para demostrar que ninguna de ellas se distingue realmente del entendimiento, en la S. Theol., I, q. 79, a. 7-13.
[282] Arist., De An., III, 429 b 32, y S. Tomás, Coment. In De An., a ese lugar, lec. 9, y S. Theol., I, q. 79, a. 2.
[283] De An., III, 4, 429 a 18 y sgs. Cfr. el Coment. correspondiente de S. Tomás, lec. 7.
[284] De Verit., q. 8, a. 6. Cfr. también Super Sent., I, Dis. 8, q. 8, a 3 ad 3.
[285] S. Cont. Gent., I, 100.
[286] De Verit., q. 8, a. 6.
[287] De An , III, 5.
[288] Cfr. Medit. 3a., t. 7, p. 7-38, Medit. 4a., t. 7, p. 53 y Disc. de la Méth., parte 4a., t. 6, p. 38, de las Oeuvres de Descartes publicadas por Adam-Tannery, Cerf, París, 1897.
[289] Joannes a Sto. Toma, Lógica, II, q. 22, a. 4.
[290] Cfr. S. Tomas, S. Theol., I, q. 34, a. 1 ad 2 y 3, y q. 27, a. 1, y también De Verit., q. 4, a. 2 ad 5.
[291] In loa., I, 1, lec. 1.
[292] Cfr. Sto. Tomás, De Pot., q. 8, a. 1.
[293] Lógica, II, 22, 4.
[294] Cfr. J. Gredt., Elementa Philosophiae, t. II, n. 799 y sgs., especialmente 800, VI a. parte y 801, 2, 4-9.
[295] Identidad formal de una cosa consigo misma quiere decir que ni siquiera da fundamento real para una distinción de razón o conceptual: son idénticos hasta los conceptos con que la pensamos.
[296] Cfr. Sto. Tomas, De Verit., 2, 2, texto que hemos transcrito íntegramente en el C. III, n. 17 de esta obra.
[297] Met., IX, 6, 1048 b 18 hasta 1049 a 34, y De An., II, 5, 417 b 3 y sgs.
[298] Editorial Sudamericana 2 ts., Buenos Aires, 1942.
[299] Cfr. J. Gredt O.S.B., Elementa Philisophiae aristotelico-thomisticae, 7a. ed., t. I, n. 279. Herder, Friburgo de Brisgovia, 1937.

[300] Met., XI, 9, 1065 b 16.
[301] S. Theol., II-II, q. 179-182.
[302] De An., III, 7, 431 b 10.
[303] De An., III, 10, 433 a 14. Cfr, también De An., III, 4, 429 a 10.
[304] AVERROES, Coment., p. 192.
[305] Anal. Post., II, 25, 866 b 30, Ind. Arist., 712 a 21.
[306] Eth. a Nic., III, 5, 1112 b 15, y Met., 7, 1032 b 16.
[307] Coment. a ese pasaje de la Eth. a Nic.
[308] Cfr. Ind. Arist., 289 b 39.
[309] Cfr. MARITAIN, Degrés du savoir, A nn exe VII, p. 87 9 y sgs. Deslcée, de Brouwer et Cíe., París, 1932; y Para una Filosofía de la persona humana, p. m r y sgs. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1937
[310] Eth. a Nic., VI, 13, 1145 a 26 y sgs.
[311] S. Theol., I-II, q. 17, a. 1 ad 2. Cfr. también De Verit., q. 24, a. 2 c. y ad 4.
[312] Maritain, op. et loc. cit., e Ives de Simon, Critique de la connaissan ce morale, especialmente p. 21 y sgs., y 99 y sgs. Desclée de Brouwer et Cíe., París, 1934.
[313] Cfr. MARITAIN, Para una filosofía de la persona humana, c. II, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1937.
[314] Cfr. S. Theol., I-II, q. 13, a. 3 ad 3.
[315] Cfr. De Verit., q. 24, a. 2 c. et ad 4.
[316] Cfr. Ibid.
[317] Cfr. MARITAIN, Para una filosofía de la persona humana, loc. cit.; y I. SIMON, op. Cit., p. 99 y sgs.
[318] Cfr. S. Theol., I-II, q. 1, a. 1, a y 4.
[319] Ibid., a. 5.
[320] Ibid., a. 6.
[321] Ibid., a. 8.
[322] Ibid., q. 2., a. 8.
[323] Cfr. mi obra Los fun damentos metafísicos del orden moral, c. III, n. 10 y sgs., y c. IV, n. 3. Instituto de Filosofía de la Facultad d e Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1941.
[324] Cfr. ARIST., De An., III, 8, 431 b 21 y S. Tomás, In De An., III, lec. 13, n. 787 y sgs., S. Cont. Gent., II, c. 83, y S. Tbeol., I, q. 79 a 7.
[325] Cfr. S. TOMÁS, S. Theol., I-II, q. 2, a. 8 junto con la q. 3, a. 4 y 8.
[326] Cfr. nuestra citada obra: Los fundamentos metafísicos del orden .moral, c. IV, n. 21 y sgs.
[327] Eth. a Nic., I, 1049 a 20 y sgs., VI, 3 y sgs., 1139 b 13 y sgs., y Met., I, 1, 981 a 5.
[328] Cfr. Eth. a Nic., I, 2, 1094 a 20 y sgs., y S. Theol., I-II, q. 1, a. 5.
[329] Cfr. S. Theol., I, q. 82, a. 2.
[330] Sobre la autonomía y dependencia de la actividad práctico-poiética respecto a la práctico-moral, nos hemos ocupado, refiriéndonos ante todo al arte bello, en nuestro trabajo, Relaciones del arte y la moral, publicado en "Criterio", 18 de abril de 1940, p. 370 y sgs.
[331] Cfr. S. Theol., I, q. 82, a. 1 y 2.
[332] Ibid., I, q. 79, a. 12 y 13, y I-II, q. 94, a. 1 ad 2 y II-II, q. 47, a. 6 ad 1 y 3.
[333] Cfr. S. Tomás, S. Theol., II-II, q. 23, a. 7.
[334] Cfr. I. SIMON, Op. cit., p. 79 y sgs., en que se expone esta doctrina conforme a la mente de S. Tomás.
[335] S. Theol., I-II, q. 57, a. 5 ad 3.
[336] De Verit., q. 17, a. 1 ad 4.
[337] S. Theol., I-II, q. 57, a. 5 ad 3.
[338] Cfr. Ibid. y In II Sent., dist. 24, q. 2, a. 4 ad 2.
[339] Cfr. ARIST., Met., I, 1, 981 a 5, y Eth. a Nic., VI, 4, 1139 b I9 y sgs. y los Coment. corresp. de Sto. Tomás.
[340] Cfr. ARIST., Eth. a Nic., VI, 5, 1139 b y sgs., y Sto. Tomás, Coment. a ese lugar y S. Theol., I-II, q. 57 a. 5 y II-II, q. 47, a. 4, 5 y 6.
[341] Cfr. Los lugares citados de ARIST. y de Sto. Tomás, y además S. Theol., I-II, q. 64, a. 1 y 2, y II-II, q. 47, a. 7, De Virt. in comm.. a 8, y De Virt. Card., a. 2.
[342] Cfr. S. Theol., II-II, q. 47, a. 3.

[343] Cfr. S. Theol., I-II, q. 65, a. 1; q. 58, a. 4; q. 57, a. 5; q. 56, a. 3 e In V Eth., VI, lec. 2.
[344] A más de los textos citados. Cfr. S. Theol., I-II, q. 57, a. 2.
[345] Cfr. S. Theol., II-II, q. 47, a. 2.
[346] S.Theol., I-II, q.57, a.3 y 4 y a.5 ad1 y 3.
[347] Ibid., a. 4 y 5 ad 1 y 3.
[348] Cfr. ARIST., Eth. a Nic., VI, 12, y S. Theol., I-II, q. 65, a. 1.
[349] ARIST., Eth. a Nic., VI, 13, S. Theol., I-II, q. 58, a. 4 y q. 57, a. 5.
[350] S. Theol., I-II, q. 57, a. 5 ad 3.
[351] Cfr. S. Theol., I-II, q. 58, a. 4 y 5.
[352] Cfr. S. TOMÁS, De Virt. in comm., a. 6, In Tert. Sent., Disp., 33, q. 2 a. 5 y S. Theol., II-II, q. 23, a. 6 y I-II, q. 65, a.1i.
[353] Cfr. ARIST., Eth. a Nic., VI, 8 y sgs. y S. Tomás, Coment. a esos caps. y S. Theol., II-II, q. 47, a. 11.
[354] ARIST., en la Eth. a Nic., VI, 3, 6, 7 y 12, y S. TOMÁS, Coment. a esos pasajes y S. Theol., II-II, q. 45.
[355] ARIST., Eth. a Nic., VI, 6, y S. TOMÁS, Coment. a ese pasaje.
[356] ARIST., Eth. a Nic., VI, 3, y S. Tomás, Coment. a ese pasaje y S. Theol., I-II, q. 54.
[357] ARIST., Eth. a Nic., VII, 7 y 12, y S. TOMAS, Coment. a ese pasaje y S. Theol., I-II, q. 57, a. 2 y q. 65, a. 5.
[358] ARIST., Anal. Post., I, 2, 71 b 9. Cfr. además Eth. a Nic., VI, 3 y los Coment. corresp. de S. TOMÁS.
[359] Cfr. a más de los lugares citados de ARIST. y S. TOMÁS, S. Theol., I-II, q. 57, a. a, y q. 66, a. 5.
[360] S. Theol., I-II, q. 58, a. 3, y Cfr. ARIST., Eth. a Nic., VI, 3.
[361] Demás está decir que no debe confundirse este hábito o virtud de la "inteligencia de los principios" con la facultad o potencia misma de .la inteligencia a la que perfecciona como facilidad para una determinada clase de hábitos.
[362] ARIST., Eth. a Nic., 3, 1139 b 15. Cfr. el Coment. de S. TOMÁS a ese pasaje, lec. 3, n. 1143.
[363] Cfr. ARIST., Eth. a Nic., VI, 6, 1141 a 7 y S. TOMÁS, Coment. a ese pasaje lec. 5, n. 1178 y sgs. y S. Theol., I, q. 79 a. 12.
[364] Aristóteles y S. Tomás no incluyen la sindéresls en la enumeración de los hábitos intelectuales; aunque hablan luego de él, como del hábito de los principios prácticos en un tenor enteramente análogo al del intellectus principiorum.
[365] Cfr. loc. cit. de la Eth. a Nic., y Coment. de S. TOMÁS.
[366] S. TOMÁS, S. Theol., I, q. 79, a. 12.
[367] Cfr. S. TOMAS, In De An., III, lec, 15, n. 820 y sgs.; In Eth., VI, lec. 2, n. 129 y sgs.; In Met., II, lec. 2, n. 290 y sgs.; y S. Theol., I, q. 14, a. 16.
[368] Cfr. ARIST., Analy. Post., I, 3, y de S. TOMÁS el Coment. a ese pasaje, lec, 42, y la S. Theol., I, q. 14, a, 1 ad 1.
[369] Cfr., ARIST., Anal. Post., I, 2, 71 b 9, y S. TOMÁS, Coment. ese pasaje, lec. 4, n. 3.
[370] ARIST., Eth. a Nic., VI, 7, 1141 b 11-12.
[371] S. TOMÁS, S. Theol., 1, q. I, a. 6.
[372] Cfr. Los textos citados de ARIST. y S. Tomás.
[373] Eth. a Nic., X, 7, 1177 a 9. Cfr. el Coment. de S. Tomás a ese lugar.
[374] Cfr. S. TOMÁS, S. Theol, II-II, q. 182, a. 1 y 4, y ARIST., Eth. a Nic., X, 7 y 8.
[375] S. Theol., q. 181, a. 3.
[376] Ibid., I-II, q. 3, a. 4, 5 y 8.
[377] Cfr. S. Theol., II-II, q. 181, a. 1 ad 3 y q. 182, a. 1 ad 2 y a. 4.
[378] S. Theol., I-II, q. 3, a. 4, 5 y 8, y II-II, q. 180, a. 8.
[379] Cfr. S. Theol., I-II, q. 3, a. 4.
[380] Cfr. S. Theol., II-II, q. 181, a. 4.
[381] Ibid.
[382] Cfr. S. Theol., q. 3, a. 4 y 8 ya citados.
[383] Ibid. a. 4.
[384] Met., XII, 7, 1172 b 27:
[385] Ibid., 23.
[386] Cfr. Coment. a esos pasajes y S. Theol., II-II, q. 179-182.

[387] Cfr. Arist., De An., II, 12, 424 a 24, y Sto. Tomás, Coment. a ese pasaje, lec. 24, n. 555, y passim, en este tratado de ambos autores. Véase también Arist., De Sensu et Sensato, I, 436 b 6, y el Coment. de Sto. Tomás a ese lugar, lec. I, n. 17, S. Theol., I, q. 77, a. 5, y S. Cont. Gent., Il, 57.
[388] Cfr. todo el L. II y principio del III De An., de Arist. y el Coment. de S. Tomás.
[389] Cfr. Arist., De An., I, 1, 403 a 6, y III, 4, 429 a 26, b 5 y los Coment. de S. Tomás, n. 17 y 684 y sgs. Véase también De Sensu et Sensato de Arist., II, 436 b 6, y Coment. de Sto. Tomás a ese lugar.
[390] Cfr. Arist., De Som. et Vig., 1, 454 a 7, 11 y Sto. Tomás, S. Theol., I, q. 77, a. 5 y S. Cont. Gent., II, 57.
[391] Cfr. Arist., De An., II, 4, 415 6 15 y Sto. Tomás, Quaest. disp. De An., a. 8 y S. Theol., I, q. 84, a. 7.
[392] Cfr. Grabmann, La Filosofía de la Cultura de S. Tomás de Aquino, c. II, n. 2, p. 55 y sgs., C. E. P. A., Buenos Aires, 1942. Segunda edición, Guadalupe, Buenos Aires, 1945
[393] Cfr. Arist., De An., III, 12 y 14, y el Coment. de Sto. Tomás a esos lugares.
[394] Cfr. Arist., De An., II, a y Sto. Tomás, Coment. a ese pasaje, lec. 3 y 4. Véase también para la distinción de la vida y alma sensitiva y vegetativa, Arist., De An., II, 2, 413 b 2 y el Coment. de Sto. Tomás a ese lugar, lec, 3, n. 2-59 y sgs.
[395] Cf:. Arist., De An., III, 4 y Sto. Tomás, Coment. a ese lugar, lec. 7 y S. Theol., I, q. 75, a. 3 y S. Cont. Gent., II. 82.
[396] Cfr. Arist., Met., VII, 13, 1039 a 3 y Sto. Tomás, Coment. en ese llegar, lec. 13, n. 1588, y S. Theol., I, q. 76, a. 3.
[397] De An., II, 3, 414 b 28, y S. Tomás, Coment. a ese lugar, lec. 5, n. 298, y lec. I, n. 224 y sgs., en donde aplica explícitamente la doctrina de la unidad de la forma substancial:"Es imposible que muchas sean las formas substanciales de una misma cosa; [...]. La forma más perfecta (por ejem. la sensitiva en el animal) da a la materia, aquello que le da lo menos perfecto y todavía más".
[398] Así en la definición del alma antes citada en el texto, insinúa la unidad del alma humana, De An., II, 2, 214 a 12. También cuando trata de las diversas partes y potencias del alma, De An., II, 3, 414 b 28 y sgs.
[399] S. Theol., I, q. 76, a.1. Véase también, Comp. Theol., 90 y De Pot., q. 3, a. 9 ad 9.
[400] S. Cont. Gent., II, 58, Cfr. S. Theol., I, q. 76, a. 3.
[401] De An., II, I, 414 a 12. Cfr. también Ibid. 4,3 b 12 y STO. TOMÁS. Coment. a ese pasaje, lec. 4.
[402] S. Cont. Gent., II, 57. Cfr. también S. Theol., I, q. 75, a. 4.
[403] Cfr. el lugar cit. del libro de Grabmann, La Filosofía de la Cultura de S. Tomás de Aquino.
[404] De An., II, I, 412 a 27, b 5.
[405] Ibid., II, 2, 414 a 12.
[406] In De An., II, 1, lec. I, n. 220 y sgs. 224. Cfr. también III, lec. 7, n. 690.
[407] A esta doctrina netamente tomista y también aristotélica de la unidad de la forma se opone Avicebrón, quien, según dice S. Tomás en el lugar citado, ponía en las cosas tantas formas como géneros y diferencias; y asimismo, el propio maestro de Tomás, Alberto Magno y más tarde Scoto con su forma de corporeidad lógicamente anterior al alma, y modernamente otros escolásticos que admiten las llamadas "formas subordinadas" al alma, correspondientes a los diferentes elementos y compuestos químicos de nuestro organismo.
[408] De Unit. Intel., t. I, p. 55 y sgs. de la edic. crit. de Mandonnet de los Opuscula de Sto. Tomás. Lethielleux, París, 1927. Cfr. S. Theol., I, q. 76, a. 1, y S. Cont. Gent., II, 56-57 y 68-70, y De Spirit. Creat., a. 2.
[409] S. Theol., I, q. 76, a. 4.
[410] Quaest. Disp., De An., a. 11.
[411] De Spirit. Creat., 3.
[412] Cfr. Ibid., a. 1 ad 9 y a. 9 ad 4; Quodl., XII, a. 9, I, a. 6, XI, a. 5; Quaest. Disp. De An., a. 9 y 11, De Pot., 3 y 9 ad 9; Sup. Sent., IV, dist. 44, q. I, a. 5; S. Cont. Gent., II, 57-58 y 68, IV, 81; Comp. Theol., 90-92; S. Theol., I, q. 76, a. 2-4 y 6-7, etc.
[413] De An., III, 4, 429 a 10-11.
[414] De An., II, 2, 413 b 25; II, 3, 414 a 32 y II, 415 a 17, etc.
[415] S. Tbeol., I, q. 79, a. 1.
[416] Ibid., a. 2 y sgs.
[417] De An., II, I, 412 a 19. Cfr. el Coment., de Sto. Tomás a ese pasaje, lec. 1.
[418] In De An., lec. 7 y otros pasajes antes citados (Cfr. c. VI, n. 13-14).

[419] S. Theol., I, q. 75, a. 2.
[420] Cfr. De Spirit. creat., a. 2; De Pot., a. 3, 9 y 11; Quaest. Dis. De An., a. 1 y 14; Cont. Gent., 11, 50 y sgs.; Comp. Theol., 79.
[421] El alma o principio vital de los vivientes materiales inferiores al hombre -seres vivientes con vida vegetativa (plantas) o vegeto-sensitiva (animales)- es de sí (per se) ateniendo a su propia esencia, simple; pero en razón de la materia a la que está substancialmente unida e intrínsecamente dependiente, es per accidens compuesta -al menos virtualmente- y en algunos -los más inferiores- también divisible.
[422] De An., II, 2, 413 b 16.
[423] S. Theol., I, q. 75, a. 5, y I, q. 50, a. 2. Cfr. también In De An., II, 2, lec. 7, De Spirit. Creat., a. 1, De Subs. sep., c. 7, De Ente et Essentia, c. 5, etc. Sabido es que los agustinianos medioevales atribuían al alma -a los ángeles- una "materia espiritual", expresión contradictoria en lenguaje tomista, desde que espiritual es precisamente lo que carece de materia y dependencia subjetiva de ella. Pero la expresión agustiniana ha querido expresar sin duda otra cosa: la composición -esencial a toda creatura, sin excluir a los espíritus- de esencia y existencia. La "materia espiritual" no sería, pues, sino el elemento potencial, la esencia, actualizada por la existencia. Esa fórmula -poco feliz y equívoca- significaba, pues, una gran tesis y verdad del tomismo, o al menos la preludiaba.
[424] Cfr, ARIST., Phys., VIII, c. y el Coment. de Sto. Tomás, a ese pasaje lec. 15, n. 3, y De Gen. et Corr., I. 4, 319 b 14.
[425] En realidad, como la cantidad es, según Aristóteles y Sto. Tomás, el accidente propio de la materia, síguese que sólo los compuestos de materia y forma (partes esenciales) poseen composición cuantitativa (partes integrales).
[426] Véase nota 2 de la pág. 262.
[427] De An., III, 5, 430 a 22.
[428] In De An., III, 5, lec. 10, n. 745.
[429] Tal es la acertada crítica que. a su sistema dirige el Card. Z. González en Historia de la Filosofía, 2a. Edic., t. I, p. 326-327 (Jubera, Madrid, 1886), comparándolo con la Palas de Fidias, tan hermosa pero carente sin embargo de ojos.
[430] S. Theol., I, q. 89.
[431] Tal es, en síntesis, el argumento desarrollado en la .S. Theol., I, q. 75, a. 6. Cfr. S. Cont. Gent., II, 55 y 79-81, Quodlib., X, a. 6, Quaest. Disp. De An., a. 14, Comp. Theol., 84; y los Coment. a Aristóteles In De An., III, 5, In Ethic., I, 11, 1100 a 28 y sgs., lec. 15-17.
[432] S. Theol., I, q. 75, a. 6.
[433] De Gen. Anim., II, 3, 736 b 27.
[434] Met., XIII, 6-8, y Phys., VIII.
[435] Philosophie Bergsonienne, P. 426, 2ª edi. Rivière, París, 1930.
[436] La Doctrine de l'intelligence chez Aristote, p. 103-123, Vrin, París, 1934.
[437] Sobre el tiempo de la creación del alma humana, Cfr. S. Theol., I, q, 118, a. 2 ad 2, III, q. 33, a. 2, ad 3, S. Cont. Gent., II, 89, y De Pot., 3, q 9 ad 9-11, y Quaest. Disp.De An. a 11 ad 1.
[438] S. Cont. Gent., lI, 85, S. Theol., I, 90, a. 1, y Comp. Theol., 94.
[439] S. Theol., I, q. 118, a. 2. Cfr. S. Cont. Gent., II, 86, 88-89 y Comp. Theol., 93.
[440] S. Theol., I, q. 45 a. 3 ad 1 y 3 y a. 5; De Pot., q. 3, a. 1-5, S. Cont. Gent. II, 15; De Subs. Sep., c. 9 y 10 y Sup. Sent., II, dist. 37, q. 1, a. 2.
[441] S. Theol., I, q. 90, a. 2. Cfr. S. Cont. Gent., II, 87 y De Pot., q. 3, a. 9.
[442] Comp. Theol., 93. Cfr. S. Theol., I, q. 90, a. 2.
[443] De An., II, 3, 414 b 1.
[444] Coment. al pasaje cit. lec. 5, n. 288 y sgs.
[445] Véase para ello, entre otros, los siguientes pasajes: De Verit., q. 25, a. 1; Super Sent., III, dist. 2-7, q. 1, a. 2, S. Theol., I, q. 19, a. 1 y 80, a. 1; I-II, q. 26, a. 1, q. 27, a. 2 ad 3 y q. 28, a. 1.
[446] Véase para ello: ARIST. De An., III, 9, 432 b 5, Ethic., X 7, 1177 a 19 y S. TOMÁS, De Verit., q. 22, a. 10 ad 2 y a. 11, Coment., al cit. pasaje De An., lec. 14, n. 802, Coment. al lugar cit. de Ethic, lec. 10, n. 2087, S. Theol., I, q. 80, a. 2, q. 82, a. 3, a. 4 ad 1 y I-II, q. 23, a. 6 ad 1.
[447] S.Theol., I, q.80, a. 2 ad 2.y q.59, a.3.
[448] Cfr. S. Tomás, De Verit., q. 22, a. 5 y 6, De Malo, 6, S. Theol., I, q. 82, a. 1-2 y 1-II, q. 5, a. 8 y q. 10, a. 2.
[449] Cfr. Arist., De An., II, 4, 415 a 18 y sobre todo S. Tomás en el Coment. a ese pasaje, lec. 6, n. 304 y sgs.

[450] S. Theol., I, q. 82, a. 1.
[451] Cfr. Arist., Eth., III, 7, 1113 b 6 y 1114 a 3, y el Coment. de Sto. Tomás, a ese pasaje, lec. 11, n. 496 y sgs. Allí se desarrollan los argumentos en favor de la libertad. Véase también S. Theol., I, q. 82, a. 2 y q. 83 íntegra.
[452] S. Theol., I, q. 83, a. 4.
[453] Cfr. S. Theol., I, q. 83, a. 1.
[454] S. Theol., I, q. 59, a. 3.
[455] Ibid., I, q. 83 a. a. Cfr. también I, q. 19, a. 10, I-II, q. 6, a. 2 ad 2, De Malo, q. 16, a. 5 y Comp. Theol., 76.
[456] Ibid., I, q. 80, a. 2 ad 2.
[457] Cfr. E HUGON, Cursus Philosophiae Thomisticae, III Metaphysica, 3a. ed., p. 160, donde se expone la definición de S. Tomás sobre la libertad Lethielleux, París, 1928.
[458] Quien la define así: substancia individual de la naturaleza racional (rationalis natura individua substantia), en el c. III de su Liber De Persona et de duabus naturis, contra Eutyques y Nestorio.
[459] De un. Verbi Inc., a. 1.
[460] S. Theol., III, q. a, a. 3 c. y ad 2.
[461] Cfr. S. Theol., III, q. 16, a. 12 ad 2 y I, q. 29, a. 1 c. y 3 ad 2.
[462] Cfr.. Quodl. II, a. 4.
[463] De un. Verbi Inc., a. 1.
[464] En Sum. Theol., III, q. 16, a. 12.
[465] S. Theol., I, q. 29, a. 1.
[466] Esta situación de privilegio del "ser de la propia existencia" frente a los demás seres ha sido puesta en relieve por la filosofía existencialista de M. Heidegger. El error del filósofo de Sein und Zeit ha sido confundir esta afirmación: el ser propio y ajeno no es aprehendido como tal, sino en el ser de la persona (tesis verdadera), con esta otra: sólo en la propia existencia son el propio ser y el ser de las demás cosas, de tal modo que el ser del mundo, del no-yo, pertenece y constituye, -como su horizonte o límite inmanente, tanto como el ser del yo, el ser de la propia existencia, desde que "el ser de la existencia propia n o es sino u n estar en el mundo" (tesis falsa). No, las cosas no son porque nosotros las pensemos o amemos, sino que son ellas desde su trascendencia ontológica las que iluminan con su inteligibilidad nuestra inteligencia y las que mueven con su bondad nuestra voluntad; aunque es cierto que sólo en la persona llegan a penetrar en la conciencia, a tener este nuevo modo de existir que es el conocimiento, de suerte que si no existiese persona alguna -hipótesis absurda desde que sin la existencia del Acto puro esencialmente personal, no sería posible ninguna existencia ni esencia- los seres materiales inconscientes, sin dejar de ser, serían como si no existiesen: ni ellos ni otro los aprehendería y sabría su existencia.
Otra cuestión es plantear el problema en un orden absoluto -tal como se lo plantea, por ejemplo, Pieter Van der Meer ele Walcheren en su admirable diario íntimo: Nostalgia de Dios, p. 35-, sin una persona que piense y ame las cosas, la existencia del mundo es un absurdo, n o tendrían razón de ser. De ahí la primacía de la persona y de la inteligencia sobre el mundo material, que en definitiva no es sino la primacía del Acto sobre la potencia. "In principio erat Verbum ... omnia per Ipsum facta sunt".
[467] La Inteligencia -el Acto de inteligencia de sí mismo- coincide real y formalmente con el Ser subsistente divino y constituye por eso mismo, la esencia metafísica de Dios.
[468] Cfr. S. Theol., I, q. 82, a. 4.
[469] S. Theol., I-II, q. 3, a. 4.
[470] Ibid., a. 5.
[471] S. AGUSTIN, Confesiones, L. X, c. 23.
[472] S. Theol., I-II, q. 3, a. 4 y 8.
[473] Ibid., a. 8.
[474] S. Theol., II-II, q. 181, a. 4.
[475] Este conocimiento de Dios a partir de un objeto espiritual, como es la propia alma aunque análogo también, hubiese sido muy superior al de la tierra y hubiese fijado para siempre al alma -debidamente ordenada a su último fin en la hora de la muerte- en Dios y constituído, junto con el goce de la voluntad en su posesión, la llamada beatitud o felicidad natural, única alcanzable y cognoscible por solas las luces de la razón, por la filosofía. Sin embargo, la Revelación cristiana nos enseña que esas exigencias naturales de nuestro ser han sido infinitamente superadas por la liberalidad de Dios, quien se entrega a la inteligencia como Verdad en sí, n o ya a través de las ideas análogas, sino directa e inmediatamente, tal

como es en sí, "sicuti est", y como El mismo se conoce a sí mismo, haciendo partícipe al hombre de su propia felicidad divina.

[476] Así lo he procurado poner en evidencia en una conferencia pronunciada en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires el año 1942 sobre: "El espíritu de la filosofía tomista a través de su principio orgánico fundamental del acto y la potencia" y publicada en la revista "Sol y Luna", Nº 10 Buenos Aires, 1943, y que ha sido incluída entre los trabajos que forman el volumen segundo de mi obra Filosofía moderna y filosofía tomista, recientemente editada por Guadalupe y los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires, 1945.